MARI SCRIITORI CREȘTINI

BIBLIOTECA MITROPOLIEI IAȘI
Fond

DUMITRU STANILOAE

VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA SFÎNTULUI GRIGORIE PALAMA

EDITURA SCRIPTA

Preot prof. dr
DUMITRU STĂNILOAE
Membru al Academiei Române

VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA SFÎNTULUI
GRIGORIE PALAMA

— CU PATRU TRATATE TRADUSE —

EDIȚIA A DOUA
CU O PREFAȚĂ REVĂZUTĂ DE AUTOR

BIBLIOTECA ECUMENICA
Dumitru Stăniloae

EDITURA SCRIPTA
B 1993

Coperta colecţiei
GHEORGHE BALTOC

Îngrijitorul ediţiei
OCTAVIAN CHEŢAN

Nr. INV. 24.431
Mitropolia Moldovei şi Bucovinei
... 13.11.024

Toate drepturile asupra ediţiei a doua aparţin
Editurii SCRIPTA,
Bucureşti, Calea Victoriei nr. 35A

Ediţia I 1938 Sibiu

ISBN 973-95696-2-5

PREFAŢĂ LA EDIŢIA A DOUA

Controversa isihastă a fost episodul cel mai important în istoria spiritualităţii ortodoxe după epoca patristică.

Ea s-a produs prin ciocnirea scolasticii apusene deplin cristalizată în veacul al XIV-lea, cu gândirea religioasă tradiţională a Răsăritului şi a prilejuit o ultimă precizare a caracterelor doctrinei ortodoxe şi a poziţiei ei faţă de noua cugetare apuseană.

Pe cât de mult este crescută doctrina Sfântului Grigorie Palama din mediul religios răsăritean, teoretic şi practic, pe atât de mult o precizează ea şi îi formulează acestui mediu notele caracteristice aşa încât astăzi nu putem spune nimic serios şi concret despre ortodoxie fără a ţine seama de doctrina acestui profund gânditor răsăritean.

În controversa aceasta se înfruntă mistica răsăriteană care afirmă o cunoaştere directă şi duhovnicească a lui Dumnezeu, cu raţionalismul scolastic care nu crede decât în ce descoperă raţiunea deductiv din natură, mistica răsăriteană, care aşteaptă îndumnezeirea omului sau unirea lui cu Dumnezeu prin harul necreat izvorât din fiinţa dumnezeiască, cu secularismul apusean care nu aşteaptă decât o imitare a lui Dumnezeu din partea omului prin sforţări proprii, neunindu-se acesta cu Dumnezeu printr-un har necreat ci printr-unul creat care menţine deci pe om tot în izolare de Dumnezeu. Cu această ocazie se reliefează spiritul cu adevărat religios al Răsăritului, care cu doctrina lui despre deosebirea între fiinţa şi lucrările dumnezeieşti, nu transformă prin cugetare pe Dumnezeu într-o entitate abstractă, într-un absolut de piatră lipsit de caracterele personale ale iubirii, milei, supărării, mâniei, într-un Dumnezeu care nu mai poate fi subiect ce primeşte rugăciunile ci doar obiect de speculaţie fadă.

Doctrina tomistă despre „Deus est actus purus" e tot ce poate fi mai nenorocit pentru trăirea religioasă. Ea din nefericire s-a introdus şi în Dogmaticile noastre de şcoală creând serioase dificultăţi duhului religios al teologilor, care pierd obişnuinţa de a-l socoti pe Dumnezeu persoană vie

Doctrina scolastică despre identitatea lucrărilor cu ființa dumnezeiască și între ele introdusă în Dogmaticile noastre, se împletește în erori și inconsecvențe, căci dezvoltată consecvent duce la concluzia că Dumnezeu creează din veci, că nu poate exista la Dumnezeu o alternare de manifestări, oprind pe una și activînd pe alta, ci din veci pînă în veci nu numai în ființă, ci și în manifestare e unul și același. Se citește în Dogmaticile noastre, bună oară, inepția din punct de vedere religios că dacă un om experiază pe Dumnezeu o dată ca defavorabil, iar altă dată ca favorabil, la Dumnezeu nu s-a produs nici o schimbare de manifestare, ci numai omul s-a schimbat. Dumnezeu e ca un soare care rămîne invariabil întru totul, chiar dacă celui cu ochi bolnavi îi produce durere, iar celui cu ochi sănătoși bucurie. Rugăciunea, nici ea, nu produce nici o mișcare în Dumnezeu ci numai în subiectul care se roagă.

Evident că astfel de idei nu satisfac setea religioasă. Ele sînt filosofie, iar nu religie.

Deplin consecventă și satisfăcătoare pentru viața religioasă, dar și ne asemănat mai profundă este doctrina răsăriteană a Sf. Grigorie Palama. E o concepție teologică abisală. Dumnezeu în ființa e un adînc nepătruns, necomunicabil neschimbabil. Dar din acest adînc emană puteri și lucrări în care nu se scurge însăși ființa. Acestea sînt altceva decît ființa. Ele pot fi nenumărate precum abisul ființei este fără sfîrșit. Pe ele le poate lansa și retrage Dumnezeu. Voia Lui e suverană. Schimbarea manifestărilor nu afectează adîncul ființei. Numai așa Dumnezeu e stăpîn și peste categoria schimbării, fiind totuși permanent. Dacă toată ființa Lui s-ar scurge într-o lucrare, cine ar rămîne suveran deasupra ei ca s-o privească, să-i țină frînele?

E întru totul conform acestei doctrine ceea ce spune N. Berdiaev undeva în Esprit et Liberté că spiritul occidental nu crede superior actul potenței, pentru că potența e o nedesăvîrșire dacă n-a ajuns încă la act. De aceea catolicismul s-a grăbit să desfășoare tot ce cuprinde virtual doctrina creștină, înmulțindu-și dogmele pînă la limită. Răsăritul însă intuiește bogăția fără margini a potenței față de care actul e ceva limitat, definit. Biserica ortodoxă nu s-a grăbit să-și precizeze tot cuprinsul creștinismului, ci-l lasă să se desfășoare nesilit de-a lungul timpurilor.

Ar fi timpul ca Dogmaticile noastre să înlăture balastul răbufnit al scolasticismului în capitolul despre ființa și însușirile lui Dumnezeu. El s-a furișat de cînd teologii greci și ruși, începînd cu veacul al XVII-lea, au trebuit să învețe în școlile catolice ale Apusului.

Ne bucurăm că după ediția primă a acestei cărți, din 1938, opera Sf. Grigorie Palama, în cea mai mare parte nepublicată atunci, s-a publicat între timp. S-a realizat un gînd pe care îl aveam și eu, de către prof. Hristu din Salonic.

Mai trebuie să subliniem că învățătura ortodoxă-evanghelică despre harul necreat lucrător în Sf. Taine face pe Hristos prezent în ele. Catolicismul socotind că în Sf. Taine nu e decît o grație creată împărțită de un locțiitor îl făcea oarecum de prisos. E o concluzie pe care a tras-o, în parte, direct protestantismul și, din plin, sectele neoprotestante. Creștinismul occidental a păstrat doar un Hristos distant care a satisfăcut prin cruce onoarea divină, un Hristos al discursurilor, un Hristos separat ca prezență și lucrare de viața omenească și de lume. Pe cînd ortodocșii sînt pe Hristos în toate, Occidentul e dominat de un spirit separatist în raport cu Hristos. Aceasta explică și faptul că în Occident s-au născut cele mai multe filosofii ateiste. Un Dumnezeu distant de lume ce rost mai are?

Ar fi necesară și o editare a operei Sf. Grigorie Palama în românește. Gîndul acesta l-am avut și eu și am lucrat mult în direcția aceasta, dar cine știe cînd și dacă îmi va ajuta Dumnezeu să-l realizez vreodată.

Pr. prof. dr. D. STANILOAE
Membru al Academiei Române

1. TINEREȚEA SFÎNTULUI GRIGORIE PALAMA

Sf. Grigorie Palama s-a născut în Constantinopol[1] la anul 1296. Anul acesta se deduce din datele pe care ni le comunică patriarhul Filotei. După acesta, Gr. Palama a murit în vîrstă de 63 de ani și după mai bine de 12 ani de arhierie la sărbătoarea Sf. Ioan Gură-de-Aur după-masă cu alte cuvinte, în ziua de 14 noiembrie. Arhiereu a ajuns în 1347 prin mai iunie, cînd a fost hirotonit mitropolit al Salonicului de către patriarhul Constantinopolului, Isidor Socotind din mai iunie 1347 12 ani și jumătate, căpătăm ca dată a morții 1359 luna noiembrie 14. Dacă sustragem din aceștia 63 de ani, căpătăm ca an al nașterii 1296 sau (ceea ce-i foarte puțin probabil dată fiind exactitatea lui Filotei) începutul lui 1297.

Părinții lui se mutaseră din Asia Mică, de la răsăritul soarelui – spune Filotei – în Constantinopol mai înainte de-a avea vreun copil și erau de neam ales (*eugeneis*). Tatăl său, cu numele Constantin, era membru al Senatului și consilier intim al împăratului Andronic II (1282-1328). Om cu viață morală integră și cu bună chibzuială în judecată, fu ales de împărat pedagog pentru nepotul său de fiu, Andronic III. Evlavia și blîndețea sa îl făcură să fie iubit de toți, scăpînd prin intervenția sa pe mulți nevoiași de loviturile nedrepte ce veneau de la puternicii zilei. Cu copiii săi se purta sobru, spunînd că, dacă și-ar da drumul inimii și i-ar copleși cu dragostea, i-ar fi prea mare supărarea și ar mînia pe Dumnezeu în caz cînd ar pierde vreunul.

Și de fapt, murindu-i un copil, a arătat multă bărbăție, cîntînd psalmii compuși odinioară de David la moartea unui copil al său.

Ca unul care în decursul vieții era zilnic, împreună cu toată casa sa, în legătură cu îmbunătățiții părinți ai mănăstirilor, înainte de moarte se tunse între monahism luînd numele de Constantius. Murind, lăsă în grija Fecioa

[1] Filotei, Encomiu, Migne P. G. 151 col. 553 D.

rei Maria și a soției sale Kale pe cei cinci copii ai săi, trei băieți și două fete, dintre care cel mai mare, Grigorie, de abia avea 7 ani. Micul Grigorie fu dat să studieze științele profane, „căci, zice Filotei, un astfel de suflet și o astfel de fire nu trebuia să nu se înarmeze și cu săgețile și armele lor". La început pe cînd era încă la primele elemente ale gramaticii, fiind foarte tînăr, avea greutăți cu exprimarea. De aceea își luă obiceiul să nu pună mîna pe carte și să nu spună lecția pînă ce nu se închina de trei ori Născătoarei de Dumnezeu, ceea ce-l ajuta să spună lecțiile ușor și fără oboseală. Împăratul îl ajuta și pe el și pe frații lui și îi chema adesea la sine stînd cu ei de vorbă. Învăță gramatica și retorica și făcu așa de frumoase progrese în fizică, logică și în toate disciplinele aristotelice (πᾶσαν τὴν Ἀριστοτελικήν), încît marele Logofăt și celebrul scriitor și savant al vremii, Teodor Metochites, intimul lui Andronic II, angajînd odată o discuție cu tînărul Palama despre Aristotel în fața împăratului, fu uimit de răspunsurile acestuia și exclamă către împărat: „Însuși Aristotel de l-ar auzi, l-ar lăuda, cred, nu puțin".

Originea lui înaltă, educația și studiile primite în palatul împăratului l-au făcut cunoscut în lumea Constantinopolului mai înainte de-a apărea în marea discuție isihastă. De aceea cînd patriarhul Antiohiei Ignatie scria (în anul 1345), îndemnat de patriarhul Constantinopolului Ioan Calecas, o scrisoare publică de condamnare a Sf. Grigorie, spunînd că a apărut un monah oarecare agitînd Biserica, Sf. Grigorie îi răspunde mîndru: „Acest Palama a fost văzut în acest oraș mare (Constantinopol) fiind crescut și educat în palatul împărătesc ca unul ce s-a învrednicit de favorul împărătesc din strămoși. Și a fost admirat nu puțin de împărați și de toți cei din jurul lor pentru priceperea sa în cele ale științelor, deși încă nu fusese declarat între adolescenți".

Varlaam îl numește pe Sf. Grigorie „prost și incult" (ἀμαθὴς καὶ ἀπαίδευτος), iar M. Jugie luînd de bune asemenea epitete cu care gratificau adversarii pe Sf. Grigorie și aproape inevitabile în polemică, deduce: „pare sigur că studiile filosofice ale adversarului lui Varlaam și Gregora au fost destul de sumare". Fără îndoială, Sf. Grigorie nu s-a dedicat o viață întreagă filosofiei aristotelice și științelor vremii, cum au făcut Varlaam și Gregora, dar cu o minte excepțională atrasă pînă pe la 18-19 ani acestor studii, s-a putut familiariza suficient cu noțiunile din ele. De altfel în polemica sa nici nu a avut lipsă să utilizeze prea mult argumentele filosofice, bazîndu-se aproape exclusiv pe analizarea citatelor patristice.

Dar tînărul Grigorie simțea mai multă atracție pentru viața și meditația religioasă, stînd în contact strîns cu monahii din Atos. Purtîndu-se cu gîndul să intre în viața monahală, începu încă de pe cînd era în lume să ducă un regim de asceză aspră: postind, veghind mult, hrănindu-se numai cu pîine și apă, stăpînindu-și ispitele deși era în floarea vîrstei.

Cel mai bun învățător într-aceasta i-a fost Teolipt, care ajunsese, după ce trăise mai întîi în Atos, mitropolit al Filadelfiei. De la acela a deprins disciplina vegherii și a rugăciunii mintale, progresînd mult în exercițiul lor încă pe cînd era în lume.

Trecînd de la vîrsta adolescenței întîi înduplecă pe cei ai casei — mamă, surori, unii dintre servitori și chiar unele rude — să intre în mănăstirile din Constantinopol și apoi pleacă cu cei doi frați ai săi spre muntele Atos. Din Constantinopol au plecat toamna (prin 1317, cam la 21 ani) pe uscat și trecînd prin Tracia s-au oprit să ierneze în muntele Papikion dintre Tracia și Macedonia, plin de mănăstiri de bărbați. Monahii de acolo avură ocazia să se minuneze de știința, de virtutea și de alesele însușiri ale tînărului Grigorie. Pe muntele învecinat erau așezați bogomilii[1]. Grigorie ducîndu-se cu un frate la ei, intră cu ei în discuție, convingînd pe unii să se întoarcă la credința cea dreaptă. Între altele discută cu ei despre rugăciune, deoarece aceștia nu recunoșteau altă rugăciune decît „Tatăl nostru", despre cruce și despre mîntuirea prin ea, de care aceia nu voiau să știe și despre altele. Începînd primăvara, Grigorie pleacă cu frații săi spre Atos, cu toate insistențele monahilor din Papikion de a rămîne la ei. Acolo se atașă bătrînului Nicodim (prin 1318), vestit aici pentru viața practică a lui cît și pentru cea contemplativă, bătrîn care acum trăia pe lîngă mănăstirea Vatopedi, iar înainte fusese multă vreme pe muntele Auxentie (tot un munte rezervat monahilor) din fața Constantinopolului, pe țărmul mării de Marmara. De aceasta și fu tuns curînd intru monahism. Sub conducerea lui Nicodim duse o viață de post, de veghe, de înfrînare și de rugăciune neîntreruptă, ziua și noaptea. Fiindcă avea mereu în fața ochilor spiritului pe Fecioara și striga neîntrerupt către ea: „Luminează-mi întunericul, luminează-mi întunericul", după doi ani i se arătă odată evanghelistul Ioan, asigurîndu-l din partea Fecioarei că îl va ajuta și lumina totdeauna. În al treilea an de viețuire cu

[1] Filotei le zice: „Cei ce suferează din strămoși de ideile marcionitelor și maniheilor", op. c. 562 D. Se vede că erau bogomili din chestiunile discutate cu Grigorie Palama. De unde se nu erau greci, cum Filotei le zice barbari. Se pare că erau bulgari, căci între aceștia bulgari își înaintase cu veacuri înainte bogomilismul.

Nicodim, acesta muri, iar Grigorie se duse la Lavra cea mai mare a sfîntului Atanasie (prin 1321), unde rămase trei ani distingîndu-se și mai mult atît în practica virtuților cît și în înțelepciune și cuvînt. Își înfrîna nu numai pasiunile și poftele inferioare, ci și trebuințele cele mai naturale și mai necesare, „luptînd parcă cu trupul ca să ajungă în afară de trup". În decurs de cîte trei luni nu dormea nici o noapte, ci numai puțin după prînz.

Dorul după viața contemplativă și după singurătate nu-i dă însă pace. De aceea după trei ani (prin 1324) se așază într-un loc retras numit Glosia, unde un grup de isihaști se exercitau în asceză și contemplație sub conducerea unui Grigorie, de origine și el din Constantinopol, vestit pe acea vreme în practica isihiei, a înfrînării și în contemplație, admirat nu numai de ucenicii din Atos, ci și de teologii din Constantinopol, mai ales după ce, murind, Dumnezeu a dat mărturie bună pentru el, mărindu-i osemintele și țărîna (κονιν).

Nu putu rămîne însă nici acolo decît doi ani, căci desele incursiuni ale turcilor care tulburau mai ales pe sihaștrii care nu petreceau între zidurile mănăstirilor, îl silește să se refugieze cu grupul întreg de 12 monahi la Salonic De acolo voiau să treacă toți la Ierusalim ca să petreacă acolo viața întreagă în isihie, dar fură opriți printr-o viziune de a lui Grigorie Palama În Salonic e hirotonit preot și, pentru a evita zgomotul unui oraș așa de mare, se retrage cu zece prieteni într-un schit de pe muntele de lîngă Veria (prin 1326) trăind mai departe o viață intens duhovnicească Cinci zile din săptămînă era izolat de toți și nu vorbea cu nimeni, iar sîmbăta și duminica se aduna cu ceilalți la slujba sf Liturghii și la convorbiri Era în al treizecilea an al vieții, sănătos la trup, neatins încă de nici o boală ·Intensifică postul și vegherea, prin lacrimi multe își ascuțea și-și limpezea ochiul sufletului, iar prin rugăciunea neîntreruptă a minții se învrednicea de unirea nemijlocită cu Dumnezeu Faima îi crescu pînă în oraș, în Veria, de unde venea lumea să-l vadă Uneori fața îi strălucea mai presus de fire, transformată de focul Duhului, și aceasta mai ales în timpul sf Liturghii

În timpul acesta îi moare mama, iar surorile care fuseseră cu ea în mănăstire îi scriu anunțîndu-i trista știre și rugîndu-l să vină în Constantinopol pentru a le îndruma ce să facă Sf Grigorie vine cu frații în Constantinopol.

La întoarcere ia și pe surori, le așază în Veria îndemnîndu-le să continue viața ascetică, iar el se suie cu frații săi iarăși pe munte.

La scurt timp însă moare sora mai mare Epiharis, care profețește fraților coborîți în oraș că va muri curînd și Teodosie, al doilea dintre frați după

vîrstă, iar Grigorie cu celălalt frate, Macarie, vor merge din nou în Atos și vor începe pentru ei multe încercări care vor sfîrși cu bine. În al cincilea an (1330-31) de viețuire pe muntele de lîngă Veria, se duse, silit de desele incursiuni ale sîrbilor, iarăși în Atos, așezîndu-se aproape de marea Lavră, în schitul Sf Sava și venind numai rar la Lavra, la sf Liturghie La slujba din Joia Mare, într-un moment dat i se păru că Macarie, egumenul Lavrei, e arhiereu Aceasta era o previziune, căci de fapt peste 11 ani Macarie ajunse mitropolit al Salonicului.

Începu să țină întîi predici, apoi să scrie Întîi compuse un cuvînt despre cuviosul Petru, apoi unul despre intrarea și petrecerea Născătoarei de Dumnezeu în templu ș.a.

2 MONAHUL VARLAAM

Dar epoca cea mai însemnată a vieții lui începe cu lupta împotriva lui Varlaam. Mai nou s-a ocupat cu acest personaj Giuseppe Schirò care, spre deosebire de părerea generală de până acum, susține că Varlaam n-a fost catolic care venind în Răsărit a trecut la ortodoxie, ci a fost de la început ortodox din Calabria, unde erau mulți greci ortodocși. Aceasta pentru a-l scoate de sub judecata aspră a istoricilor catolici și ortodocși deopotrivă că a fost un caracter foarte versatil, dacă a trecut de la catolici la ortodocși și de la ortodocși înapoi la catolici. De fapt originea și viața lui Varlaam înainte de a veni în Răsărit e înecată în mister. Singura informație despre originea lui este de la copistul cod. Vat. gr. 1717 care fiind desigur grec și ortodox, prezentând scrierea ce urmează a lui Varlaam despre „Purcederea Duhului Sfânt" contra latinilor, după câteva laude la adresa autorului, adaugă (fol. 1 v): „Varlaam era după neam grec din Calabria, silit fiind după origine să fie de credința noastră, deși a petrecut mult între latini". Codicele acesta datează din a doua jumătate a veacului al XIV-lea sau de la începutul veacului al XV-lea, așa că copistul a putut să fie informat destul de bine. Schirò mai aduce o serie de considerente care ar pleda pentru teza că Varlaam a fost la început ortodox. Acestea sînt:

1. Sinceritatea tonului cu care apără în scrierile despre „Purcederea Duhului Sfânt" și despre „Primatul Papei" credința ortodoxă;

2. Faptul că așa de curând după ce vine în Răsărit ajunge egumen al mănăstirii „Mântuitorul" din Constantinopol;

3. Faptul că e făcut de papa episcop de Gerace după ce se întoarce în Occident, ceea ce nu s-ar fi întâmplat dacă ar fi fost atât de nestatornic. Dar aceste argumente, precum și acela că încă în 1334-35 reprezintă pe ortodocși într-o dispută cu niște trimiși ai papei la Constantinopol și că e trimis la

1339 la Avignon, de împăratul Andronic III, să trateze cu papa unirea, nu sînt argumente destul de puternice că Varlaam n-a putut fi înainte catolic. El s-a putut arăta atât de zelos pentru noua sa credință încât să-și câștige toată încrederea ortodocșilor. Nota copistului are într-adevăr mai multă putere, dar în cazul când vine în contrazicere cu atâtea alte mărturii, fie chiar de la dușmanii lui Varlaam, slăbește și ea considerabil. Să vedem ce zic ceilalți în această privință. Gr. Palama zice în primul tratat, din seria a treia, către Varlaam: „Le dăruiește latinilor, celor de un neam cu el (ὁμοφύλοις), cu toată puterea atrăgându-ne în chip viclean și silnic spre credința lor"[1]. Acuza aceasta i-o face pentru că susține că harul Duhului Sfânt e creat, iar ce se revarsă în noi e însuși Duhul Sfânt, afirmație care duce la purcederea Duhului Sfânt și din Fiul, o dată ce nu se mai poate raporta la har, ci chiar la persoana Duhului expresia frecventă a Părinților că „Dumnezeu a vărsat peste noi pe Duhul prin Fiul".

Și Grigorie Palama continuă să demonstreze că Varlaam e în ascuns catolic și tinde să catolicizeze Biserica ortodoxă. În însuși felul cum s-a purtat ca trimis al împăratului în Occident găsește un astfel de argument: „El care a fost trimis anul trecut de împăratul nostru în Italia și Galia de sus ca să îndemne pe aceia să pornească împotriva perșilor (turcilor n. tr.) cu venirea primăverii, a uitat de scopul soliei, cum s-a arătat ulterior din fapte, și s-a dus la papa spunându-i că rugăciunile lui l-au ajutat pe drum și l-a invocat mergând spre el, cum însuși mărturisește; apoi și-a atins buzele de el, i-a sărutat genunchiul cu plăcere și venerație, iar capul și l-a lăsat în mâinile lui primind din ele pecetea cu bucurie". A făcut aceasta cu ipocrizie? întreabă Palama. Dar atunci prin ce ne poate dovedi că nu se poartă cu ipocrizie la noi? Prin scrierile contra latinilor? Dar iată ce cuprinde rugăciunea cu care le încheie: „Cuvinte fără de început, predă pierzării totale aceste cuvinte dacă e și din Tine Duhul Tău, având Te pe Tine și pe Tatăl la un loc de singură cauză și singur principiu, predă le ca să nu fiu prin ele rămânător cauzatorul unui așa de mare rău, iar pe mine scapă-mă de această rătăcire însoțită de moarte". Rugăciunea aceasta s-ar putea desigur interpreta și ca o expresie a convingerilor ortodoxe ale lui Varlaam, dar cu oarecare greutate. E foarte curios de ce-a ținut Varlaam să încheie tocmai cu o rugăciune așa de echivocă. De ce, întreabă Palama în continuare, îndată

[1] Cod. Coisl. gr. 100 f. 198v. Vezi și Porfirie Uspenskij, *Răsăritul creștin, istoria Atonului* partea III *Atonul monahal*, redactată de P.A. Sîrcu, St. Petersburg 1892, p. 690, unde sînt editate câteva fragmente de la început ale acestui tratat al lui Palama.

ce s-a întors din Apus a purces la compunerea acestor scrieri (contra sihastilor) în care se cuprinde implicit învățătura latinilor despre Duhul Sfînt? Ce-i mai mult, scrierile acestea pe care le-a intitulat *Contra Masalienilor*, a hotărît să le compună pe cînd era în Italia, în drum spre casă. Aceasta o spune singur în introducerea lor.

În sfîrșit, „ca să trec peste alte lucruri, zice Palama, de atîta vreme de cînd a venit la noi, nimeni nu l-a văzut împărtășindu-se cu prea sfînta Euharistie. Ce să mai spun de voi, de invocarea sfîntă și de pecetea în chipul crucii în păr și de toate celelalte simboluri ale desăvîrșirii în monahism, fără de care nu e socotit cineva a fi monah la noi care ascultăm de veneratele orînduieli ale Sfinților Părinți. Acesta nici la intrarea în monahism n-a cerut consacrarea, ci s-a făcut însuși monah, mai bine zis monah fals".

Reproșul din urmă n-ar avea nici o greutate în cazul cînd Varlaam era ortodox și monah încă dinainte de a se muta în Răsărit, dar în cazul cînd a devenit acestea numai venind în Răsărit, nerespectarea acestei forme ar fi o circumstanță agravantă pentru sinceritatea trecerii lui la ortodoxie. Chestiunea se reduce la întrebarea: A fost Varlaam ortodox de la început?

Răspunsul la întrebare îl mai amînăm ca să mai aducem și alte mărturii de ale contemporanilor lui.

Palama îl mai numește în alt loc „grec latin" λατινέλλην, expresie care are două înțelesuri: de grec catolic sau de latin (fie în sens național, fie în sens religios) ce se dă de grec (iarăși fie în sens național, fie în sens religios), ce se dă numai dar de fapt nu e. Deci, în ultima analiză, expresia îl categorisește de catolic în fond.

Mărturiile acestea ale lui Palama sînt cu atît mai prețioase cu cît datează din timpul cînd Varlaam nu se întorsese încă la catolicism și deci nu se putea deduce din acest fapt că și înainte a fost catolic.

În antireticul al treilea către Achindin zice iarăși că Achindin întrece acum în rătăcire pe Varlaam deși a cunoscut adevărata credință mai înainte de Varlaam și mai bine fiind cîtva timp discipolul lui Palama. De unde ar urma că Varlaam a fost mai întîi catolic. La fel spune și în *Apologia mai pe larg*, că Varlaam a „sosit la noi de la latini mai deunăzi și nu după mult s-a întors iarăși la ei".

Cum vedem, Palama susține clar că Varlaam a fost înainte catolic.

Să vedem ce zic alți contemporani.

Nichifor Gregora se exprimă despre el: „Trecînd domnia de la Andronic moșul la Andronic tînărul (1328), a venit din Italia un ins care a *îmbrăcat*

haina grecească și și-a luat numele de Varlaam". De unde iar urmează că nu era ortodox ba poate nici grec. „Acesta era deprins în înțelepciunea dogmatică a latinilor". Iar mai încolo spune că Varlaam, rușinat de reproșul ce i s-a făcut la sinodul din 1341, „a fugit cu toate pînzele desfășurate, întorcîndu-se în Italia și la obiceiurile și dogmele latinilor, în care a fost și educat". Cu altă ocazie reproșează lui Palama că uzează de numele lui Varlaam, urît ortodocșilor, pentru că era de „religia latinilor", ca să-și facă simpatică poziția sa, dar rătăcirea lui Palama, chiar dacă a fost demascată de un latin, nu e mai puțin de condamnat.

Ioan Cantacuzino, un alt contemporan, se exprimă iarăși că Varlaam „a fost crescut în moravurile și legile latinilor" și „s-a făcut că leapădă învățătura latinilor scriind tratate contra lor", iar după sinodul din 1341, la care a fost dezaprobat, „a fugit în Italia și crezînd la fel cu latinii, ca și mai înainte, a fost făcut de ei episcop de Grace". Filotei afirmă că Varlaam a fost nu numai catolic ci și italian și numai la suprafață s-a făcut ortodox și monah[1].

Cuvintele lui Petrarca și Boccacio despre Varlaam nu ne spun nimic cu privire la chestiunea aceasta.

Să adăugăm nota din Cod. Par. gr. 1278, care introduce scrierile lui Varlaam:

„Tratatele monahului și filosofului Varlaam împotriva italienilor din care își trage el însuși neamul", notă care contrabalansează pe cea din Cod. Vat. gr. 1717 citată de G. Schirò.

Dar înseși cuvintele lui Varlaam din epistola IV către Palama, citate de G. Schirò (op. c. 336) pledează după toate aparențele contra tezei lui Schirò. Ele sună: „Eu expun în mod complet argumentele pentru care am pornit războiul contra *conanonsilor*, căci în acea scriere nu mă adresez grecilor care s-ar încrede în mine ca într-un învățător". În documentul curial în care se relatează ce a discutat Varlaam la 1339 cu papa, acesta spune că grecii nu se cunosc pe ei cum îi cunoaște el (*non noscunt eos sicut ego*), de unde iar ar urma că el nu era grec.

Toate acestea ne fac să credem că Varlaam n-a fost ortodox înainte de a veni în Grecia și n-a fost nici măcar grec.

Argumentele lui G. Schirò sînt slabe. Mai întîi e mult grănior faptul că toți contemporanii lui Varlaam — inclusiv el, putem spune — și toți cei care s-au ocupat de el pînă azi sînt de acord că Varlaam a fost la început catolic,

[1] Historiarum liber II. cap. 39. P.G. 153. col. 641-664.
[2] Op. c. col. 584. Antireticul XII contra lui Gregora.

sau măcar unit. Ca să răstoarne G. Schirò această unanimitate, i-ar trebui alte dovezi decît conjecturile amintite. Mai cu seamă argumentul scos din tonul sincer și convins cu care apără Varlaam învățătura ortodoxă contra catolicilor e foarte slab. Tăria convingerilor ortodoxe ale lui Varlaam se vede din convorbirea sa cu papa, cuprinsă în documentul amintit, convorbire din care se vede că Varlaam nu-și face prea mari scrupule cu învățătura ortodoxă. El vrea cu orice preț unirea, indiferent pe baza cărei mărturisiri. Toată problema pentru el se reduce la căile pe care s-ar putea cîștiga grecii pentru unire. Ca una din aceste căi propune ca fiecare să creadă despre Duhul Sfînt ce vrea (*„reunione facta permitterentur ipsi Graeci quod super eodem articolo tenent credere, Latinique crederent catholice Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere*)[1].

Nu așa vorbește un om tare în convingerile lui.

Este apoi extrem de semnificativ faptul că Varlaam, dezaprobat de sinodul din 1341 fuge îndată la catolici. Pentru o rușine mai mult sau mai puțin mare, să-ți lepezi legea? Aceasta înseamnează sau că pentru Varlaam mai presus de credință era ambiția de a fi respectat, și cu acest scop s-a făcut și ortodox între greci, sau că catolicismul era încă puternic în el și a fost suficient un mic neajuns ca să se trezească cu toată puterea.

Credința ortodoxă nu era adînc înrădăcinată în Varlaam. Că papa îl face curînd episcop catolic? Nu e de mirare cu numele de savant ce și-l cîștigase, cu lovitura pe care o dăduse Bisericii ortodoxe tulburînd-o atît de grav și cu echivocul în care s-a păstrat cît a fost de formă ortodox.

Că împăratul l-a trimis tocmai pe el la papa în misiune? Dar l-a trimis mai ales la regii Apusului. Iar dacă l-a trimis și la papa l-a trimis în secret. Și cine era mai bun de ținut un astfel de secret decît unul care ardea așa de mult după unire ca Varlaam, în vreme ce toți grecii nu voiau să audă de ea. Cine putea fi apoi trimis în Apus, decît unul care știa latinește?

Credem că Varlaam a fost italian și nu grec unit. De altfel nu se poate spune nimic sigur dacă se mai păstra uniația în vremea aceea, în Italia.

Dar chiar dacă n-ar fi fost Varlaam italian catolic înainte, ci ar fi fost grec ortodox sau unit, toți recunosc, și aceasta se constată cu prisosință și din scrierile sale, că mentalitatea lui era profund scolastică și de esență catolică.

[1] P. G. 151 col. 1337. Varlaam susținea că și în vechime cînd Biserica a fost una, unii credeau că Duhul Sfînt purcede și de la Fiul, alții nu, fără ca aceasta deosebire să formeze motiv de dezbinare. Cod. Paris gr. 1278, f. 10-11. Deci teza catolică acomodaționistă.

Așa că lupta împotriva isihasmului a fost pornită de un reprezentant al teologiei catolice scolastice.

Varlaam a venit din Calabria. Gr. Palama spune într-un loc că era din Sicilia, probabil fiindcă sudul Italiei era socotit ca o altă Sicilie, cum se vede din numirea: regatul celor două Sicilii. Însuși Gr. Palama zice în celelalte rînduri că era din Calabria. După Leon Allatius era din localitatea Seminaria. Peregrinările lui în Răsărit ni le descrie N. Gregora în dialogul Florentius. Varlaam, venind în Grecia în 1328 să studieze pe Aristotel, pe care îl studiase numai din traducerile latinești, și în grecește, se așază întîi în Etolia. Aici învață grecește și împrumută haina și moravurile grecești. De aici merge în Salonic, oraș cu înfloritoare viață culturală în acea vreme. Începu să se mîndrească cu știința sa și să disprețuiască pe greci. În sfîrșit veni la 1330 în Constantinopol, unde prima grijă îi fu să strîngă cît mai mulți ucenici isteți, elocvenți, versați în vechea filosofie elină și în științe, cum recunoaște Cantacuzino (nu însă și Gregora). Intră îndată în grația împăratului Andronic II și a marelui Domestic Ioan Cantacuzino, care îl încredință să țină cursuri de teologie, în special despre teologia lui Dionisie Areopagitul. Din documentul citat din 1339 rezultă că devenise cu timpul și egumenul mănăstirii *Mîntuitorul Iisus Hristos* din Constantinopol.

Neadmițînd să fie cineva mai slăvit ca el, începu să defăimeze pe cei mai iluștri eruditi și literați ai vremii, pe Teodor Metochites, venit de curînd din exilul de care se împărtășise de la 1328 împreună cu fostul împărat Andronic II, și pe Nichifor Gregora. Ba merse pînă acolo că provocă pe cel din urmă la o dispută publică. Gregora, îndemnat de prietenii săi, se lăsă cu greu (cam în 1331). Adversarul, care se lăuda că știe toate, fu adus în situația să mărturisească totala ignoranță în astronomie, gramatică, retorică și politică, iar din operele lui Aristotel se dovedi că nu cunoaște decît pe cele privitoare la fizică și dialectică. În logică și silogisme, care formează în mod special bucuria italienilor și care nu sînt știință propriu zisă ci instrumentul științei, încă s-a arătat foarte slab. Gregora, declarat victorios, își recîștigă vechiul loc de onoare în stima împăratului și a lumii de frunte. Varlaam văzînd că favoarea bizantinilor l-a părăsit, întorcîndu-se iar la Gregora, a plecat la Salonic. Gregora redeveni dascălul căutat de toată lumea.

În 1334 vin la Constantinopol dominicanii Francisc de Camerino și Richard, primul, episcop de Bosfor, al doilea, de Herson, ca să discute cu ortodocșii chestiunea unirii Bisericilor. Patriarhul Ioan Calecа cu sinodul

său chemă pe Gregora să susțină discuția în perspectivă. Gregora însă s-a scuzat într-un mod ocolit, astfel că discuția nu s-a ținut.

Varlaam probabil doritor să-și cîștige încrederea grecilor mereu bănuitori față de el găsi ocazia să compună o serie de tratate contra latinilor. Tratatele acestea inedite până acum și aflătoare într-o serie de codice manuscrise, dintre care amintim Cod. Par. gr. 1278, ar fi după Fabricius Harles, 23 la număr și anume 18 privitoare la Duhul Sfînt, iar celelalte privitoare la primatul Papei, la purgatoriu și azimă.

Lupta între Palama și Varlaam de acum începe. Gr. Palama găsește în scrierile acestea ale lui Varlaam o mentalitate catolică. Prin aceasta îl atrage pe Varlaam asupra sa.

3 ÎNCEPUTUL CONTROVERSEI ISIHASTE

Varlaam, mergînd între timp din Salonic la Constantinopol, intră în legătură cu niște călugări simpli care se exercitau în rugăciunea și veghierea mintală (*νοερὰν προσευχὴν τε καὶ νῆψιν*) și făcînd pe ucenicul care vrea să învețe cu umilință, află de la ei, expuse primitiv și grosolan, cîteva lucruri despre rugăciunea mintală, pe baza cărora începu să batjocorească public și să declare eretici pe cei ce l-au inițiat. Dar fiind arătat la patriarh cu unele ispite rușinoase și condamnabile, părăsește Constantinopolul rușinat, se întoarce la Salonic, unde continuă să defaime pe monahii isihaști prin cuvînt și scrieri, cîștigînd de partea sa mulți laici și mulți călugări neexercitați în isihie. Grigorie Palama auzind despre aceasta, prevăzu că de aici va ieși o mare erezie[1]. Călugării din Salonic, atacați de Varlaam, hotărîră în frunte cu Isidor, unul din prietenii cei mai apropiați ai lui Grigorie Palama, să-l cheme pe acesta din Atos să apere dreapta credință. Ascultînd Sf. Grigorie și venind în vara anului 1337 în Salonic, monahii îi arătară anumite părți din scrierile lui Varlaam, care ajunseseră în mîinile lor. Întîi încercă să abată pe Varlaam prin anumiți mijlocitori de la atacurile contra isihaștilor. Nereușind, încercă el însuși în fața mai multora același lucru. Îi spuse să se ocupe cu științele, pentru care este pregătit, căci numai acestea îi pot mări gloria pe care o dorește. Să lase problemele vieții religioase ale rugăciunii mintale și vederii mistice, căci e străin cu totul de ele și numai se va compromite.

Varlaam necedînd și continuînd să atace cu graiul și în scris pe monahi, se apucă și Sf. Grigorie de scris. Aflînd aceasta, Varlaam se sperie și veni la el, spuniîndu-i lingușitor că nu-l atacă pe el, căci îl admiră și își exprimă

[1] Filotei, op. c. 585

admirația aceasta la orice ocazie, de aceea să nu intervină în această chestiune.

Sfîntul Grigorie îi răspunde că o dată ce atacă dreapta credință se simte și el atacat.

Gr. Palama descrie astfel începutul luptei: Mă bucuram că Varlaam, care pînă atunci se mîndrea numai cu știința profană, apropiindu-se de monahii noștri și anume de cei mai distinși dintre ei va deveni înțelept și întru cele dumnezeiești. Acela însuși zice: „Ne-ar fi servit de secretar ca o comoară care scoate, după cuvîntul Domnului, noi și vechi". Lucrurile însă au ieșit cu totul dimpotrivă. Căci s-a apropiat de cei mai simpli dintre ai noștri făcînd pe ucenicul ca pe urmă să-i batjocorească public și să compună contra lor scrieri cu care nu se prezintă la aceia ci la băiețandrii care îl frecventează și îl aplaudă. Pe aceștia, care nu au o judecată matură, și pe monahii care nu au experiența vieții isihaste îi cîștigă pentru batjocurile sale. Astfel a început să se întindă pretutindeni vorba că isihaștii se țin de absurdități. Le-a pus și un nume foarte urît, acela de omfalopsihi. Dar nu dă pe nimenea cu numele din cei pe care-i batjocorește, ci spune numai că a convenit cu cei mai distinși dintre noi, învinuindu-ne așadar pe toți de erorile pe care le inventează. Am cerut și eu de la el aceste scrieri. Dar anii de-a rîndul s-a străduit să nu poată fi văzute de nimenea dintre noi, încît nici măcar acelora care au convenit puțin cu noi sau ne-au văzut vreodată nu li le-a dat decît după ce le-a cerut să jure că nu le vor arăta nici unuia din cei ce-au îmbrățișat isihia. Circulau astfel în întuneric și evitau lumina curajului, dar în sfîrșit tot am pus mîna pe ele. Mai întîi l-am rugat să rezolvăm aceste chestiuni oral și atunci ar fi fost de prisos scrierile lungi. Dar nu s-a învoit.

Cantacuzino spune și el că Varlaam s-a alăturat unui monah simplu, puțin deosebit de necuviincioase, făcînd pe ucenicul și că și-a început atacurile pe baza informațiilor acestuia, dar despre Palama nu zice că a venit la Salonic chemat de isihaștii de acolo — cum afirmă acela despre sine — ci din cauză că era bolnav. La fel scrie și el de încercările lui Palama de a-l face pe Varlaam prin mijlocitori să înceteze cu atacurile. Gregora afirmă și el că Palama a fost ridicat contra lui Varlaam, care voia să arate că dogmele latine sînt mai corecte de monahii isihaști.

Din scurta expunere despre originea conflictului pe care o scrise un anume David[1] aflăm că Varlaam auzind pe călugări că socotesc veșnică și

[1] Cod. Monacensis gr. 505 f. 1 r – 2v

necreată lumina dumnezeiască de pe Tabor se apucă să susțină că acea lumină a fost materială, stricăcioasă și trecătoare. Călugării rugară pe Palama să vorbească cu el și să-l îndemne să renunțe a mai vorbi și scrie astfel de lucruri. Palama vorbi mult cu el, îl rugă, îl combătu oral, dar Varlaam nu se înduplecă, ci mai tare se porni pe batjocuri. Palama se apucă atunci să dovedească în scris, cu date din Părinți că acea lumină e necreată și veșnică. Varlaam răspunse atunci că dacă astfel este acea lumină, ea e ființa lui Dumnezeu și deci Palama susține că se vede și se comunică ființa lui Dumnezeu, ceea ce-i masalianism. Palama răspunse făcînd deosebire între ființa și lucrarea dumnezeiască: cea dintîi e nevăzbilă și neîmpărtășibilă, a doua dimpotrivă. Dar se numește și a doua de Părinți dumnezeire. Varlaam răspunse că atunci afirmă două dumnezeiri, una superioară și alta inferioară, deci e diteist. Palama răspunse că deși se numește și harul și lucrarea dumnezească dumnezeire și deși ființa e nevizibilă și necomunicabilă, iar harul vizibil și comunicabil celor drepți, totuși nu sînt două dumnezeiri ci una: ființa cu lucrarea ei cea nedespărțită de ea.

În sfîrșit, adăugăm că însuși Varlaam a declarat că s-a prefăcut că vrea să fie ucenic al unor isihaști ca să afle învățătura lor[1].

Din toate aceste expuneri, atît de apropiate între olaltă, rezultă că Varlaam e cel care a început atacurile, că Palama a fost rugat de călugări să-i apere, că Palama a încercat întîi oral prin mijlocitori și direct să clasece chestiunea și că numai după epuizarea tuturor încercărilor de felul acesta s-a apucat să scrie.

[1] Cod. Coisl. gr. 100 f. 119 v

4. CONTROVERSA CU VARLAAM

Palama scrise prima triadă contra afirmațiilor lui Varlaam (pe la începutul anului 1338 sau sfîrșitul lui 1337) fără să-l numească cu numele. În primul tratat, intitulat *Primul tratat dintre cele dintîi pentru cei ce trăiesc cu sfințenie in isihie: spre ce și pînă la ce grad e folositoare îndeletnicirea cu științele* respinge afirmația că numai științele produc cunoștința de Dumnezeu. Al doilea e intitulat *Al doilea tratat dintre cele dintîi pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Pentru cei ce voiesc să se concentreze asupra lor în isihie, nu e fără folos să încerce a-și ține mintea înăuntrul trupului*[1] Cuprinsul e însemnat în titlu. Al treilea e intitulat *Al treilea tratat din rîndul celor dintîi pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumina și luminarea dumnezeiască, despre fericirea sfîntă și despre desăvîrșirea cea întru Hristos*[2] În acesta documentează scripturistic și patristic că atît lumina de pe Tabor cît și cea pe care o văd drepții în lumea aceasta e necreată și eternă. Aici se dăduse atacul principal, Varlaam afirmînd că o astfel de lumină este halucinație diavolească.

S-ar părea că Filotei e de părere că prima triadă a scris-o Palama necunoscînd încă scrierile lui Varlaam contra isihaștilor, bazîndu-se numai pe informațiile monahilor tesaloniceni și pe calomniile pe care Varlaam[3] le răspîndea oral. Dar tot Filotei spune că puțin înainte că isihaștii – și mai întîi Isidor – ajunseseră în posesiunea unor fragmente din scrierile lui Varlaam și le arătară lui Palama cînd îl chemară din Atos, așa că acesta a putut să-și scrie prima triadă cunoscînd cuprinsul acelor scrieri. Faptul că Palama tratează în cele trei tratate ale triadei a doua, după ce sigur cunoscuse scrierile lui Varlaam, exact aceleași trei teme și exact în aceeași ordine, ne

[1] Cod. Coisl. gr. 100 ff. 103 v – 124 v

[2] Migne P.G. 150, 1101 – 1118.

[3] Cod. Coisl. 119 r – 140 r

face să admitem că Palama a cunoscut la scrierea primei triade scrierile lui Varlaam. Lucrurile s-au petrecut, după însăși mărturia lui Palama din începutul primului tratat din triada a doua, astfel: Varlaam a compus o grupă de scrieri contra isihaștilor, dar nu le-a multiplicat și s-a ferit să ajungă în mîna vreunui prieten de al lui Palama. Acesta însă tot a ajuns să le vadă, însă se vede că numai pentru scurt timp, căci nu le-a putut cerceta în întregime și nu le-a putut avea în față cînd și-a compus triada sa, așa încît n-a putut face citate și nu le-a putut combate ideile pas cu pas. Ajungînd aceste răspunsuri la cunoștința lui Varlaam, acesta întîi s-a speriat și a declarat că își va nimici scrierile, dar răzgîndindu-se s-a apucat și a schimbat cîte ceva în ele, nu prea multe, dar de ajuns ca să observe Palama schimbările. Astfel, a șters pretutindeni epitetul batjocuros de omfalopsichi dat monahilor, numi viziunile monahilor naturale în loc de diavolești, cum le numise în prima redacțiune și inseră în text anumite obiecțiuni din prima triadă a lui Palama, dar într-o formă alterată, combătîndu-le. Se îngriji însă ca nici în forma aceasta să nu fie cunoscute decît de cei mai intimi din prietenii săi. Unul însă le dese lui Palama cu rugămintea să le combată.

Acum Palama le avea durabil, putîndu-le cerceta cu răgaz și putîndu-și compune a doua triadă cu ele dinainte. De fapt, în a doua triadă Palama numește pe Varlaam cu numele și face citate dese din scrierile lui, combătîndu-i pas cu pas afirmațiile. Astfel, Filotei are dreptate cînd spune că triada a doua a compus-o Palama „împotriva acelorași prime tratate ale lui Varlaam, avîndu-le acum el însuși".

Expresia „împotriva acelorași prime tratate ale lui Varlaam" presupune că și prima triadă s-a referit tot la ele, deci le-a cunoscut și atunci în oarecare măsură. A doua triadă n-a fost chiar numai o simplă repetare a primei. Ea a fost provocată de răspunsul lui Varlaam dat direct lui Palama prin a doua redacțiune a scrierilor sale. În a doua triadă Palama își susține [illegible] să-și susțină [illegible] părerile lui din prima triadă cu noi argumente. A doua triadă o compuse Palama pe cînd Varlaam era dus în Apus ca sol al împăratului, deci în 1339. De aici urmează că prima triadă a scris-o în 1338, iar atacurile lui Varlaam au început prin 1337.

Cele trei tratate din triada a doua le-a numit Palama cele din urmă (οἱ ὕστεροι) cu gîndul că discuția se va închide cu ele.

Titlurile lor sînt

1. *Primul tratat al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Expunerea și combaterea celor scrise de filosoful Varlaam contra celor ce viețuiesc cu evlavie în isihie. Care este cunoștința cu adevărat mîntuitoare și căutată cu mult interes de monahii adevărați, sau împotriva celor ce zic că cunoștința ce provine din științele din afară e cea cu adevărat mîntuitoare*

2. *Tratatul al doilea al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre rugăciune*

3. *Tratatul al treilea al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumina sfîntă*

Din prima grupă de scrieri ale lui Varlaam împotriva isihaștilor, combătute de Palama în primele două triade, una, probabil cea dintîi, se numea *Tratat despre științe*, alta *Despre desăvîrșirea omenească*, alta *Despre dobîndirea înțelepciunii*.

a) VALOAREA ȘTIINȚEI

Polemica, cum am spus, se mișcă de la început în jurul a trei teme: *Valoarea științei* pentru mîntuire, pe care Varlaam o susținea iar Palama o contesta (primele tratate din ambele triade), *valoarea rugăciunii* în general și a rugăciunii mintale în special, pe care Varlaam o nesocotea, iar Palama o apăra (tratatele cele de al doilea din fiecare triadă) și *caracterul luminii* pe care au văzut-o apostolii pe Tabor și de care isihaștii afirmau că au văzut-o mulți sfinți și o văd și ei, de care Varlaam spunea însă că e produs diavolesc sau în orice caz natural, deci ceva creat și efemer, iar Palama că e dumnezeiască, necreată și eternă (tratatele cele de al treilea din fiecare triadă). Deci o discuție foarte sistematică. Se vede că Varlaam atacase sistematic, pornind de la bazele noetice pe care se rezema rugăciunea mintală și învățătura despre vederea mistică a luminii dumnezeiești.

Multele citate ce le face Palama din scrierile lui Varlaam în triada a doua ne face posibil să cunoaștem destul de bine aceste scrieri distruse în urma sinodului din 1341. Varlaam începea, tratatul său despre științe cu aceste cuvinte: „Cum e cu sănătatea, așa e și cu filosofia. Aceea se dă de Dumnezeu și se dobîndește prin știință, dar nu e altul felul sănătății date de Dumnezeu și altul cel obținut prin medicină, ci același. Așa e și cu înțelepciunea. Profeților și apostolilor le-o dă Dumnezeu direct, iar nouă ne-o dau Scrip-

turile celor inspirați de Dumnezeu și științele, prin care iarăși căutînd înțelepciunea o aflăm". E drept, răspunde Palama, numai cît înțelepciunea din științele profane e atît de inferioară de cea dată direct de Dumnezeu profeților ca lumina unei candele față de cea a soarelui. Dar Varlaam continuă: „Scripturile celor inspirați de Dumnezeu și înțelepciunea din ele are același scop cu înțelepciunea ce provine din științele profane. Căci în toate e același adevăr fie că e dat apostolilor de Dumnezeu direct de la început, fie că îl aflăm noi prin studiu. Științele duc spre adevărul dat apostolilor de la Dumnezeu și ne ajută mult ca să ne înălțăm la modelele originare nemateriale ale lucrurilor". Această coordonare a înțelepciunii îndumnezeitoare a Duhului cu înțelepciunea din științe n-o mai admite Sf. Grigorie. Pentru că cea din urmă e stearpă, căci n-a renăscut nici un suflet, a doua a renăscut milioane.

Adevărul din aceea e pururea contestabil și amestecat cu minciuna, cel din inspirația dumnezeiască e clar, nezdruncinabil și neamestecat cu minciuna. Adevărurile din științe nu sînt necesare nici mîntuitoare, adevărul din învățăturile inspirate de Dumnezeu e necesar pentru mîntuire. Că cunoștințele din științe pot contribui la clarificarea Scripturii e drept dar numai dacă vom avea drept cheie a Scripturii harul Duhului Sfînt. În cazul acesta pot să se arate de oarecare folos și acelea, căci sub influența a ceva bun se face bun și ce nu e astfel prin sine, așa cum în lumina focului se arată luminoase și lucrurile întunecate. Dacă însă ne-am lăsa duși la explicarea Scripturii numai de acelea, lesne am devia.

Afirmația că înțelepciunea profană contribuie la cunoașterea lucrurilor e justă. Dar nu e identică cunoașterea lucrurilor cu înțelepciunea pe care a dat-o Dumnezeu profeților și apostolilor. Aceasta e Duhul Sfînt. Iar de Duhul Sfînt nu se împărtășesc egiptenii, chaldeii și elinii, nici păcătoșii de orice știință ar avea. El n-a locuit nici în Aristotel, nici în Plotin. Înțelepciunea apostolilor a cuprins în scurt timp lumea. Savanții de-ar aduna toți la un loc din toată lumea n-ar putea face un astfel de lucru.

Sigur, cunoștința prin studiu a Scripturii profeților și apostolilor e atît de departe de înțelepciunea acelora cît e de departe de soare ochiul care se împărtășește de razele lui. Dar nici cunoștința aceasta nu e identică cu cunoștința cîștigată din științele profane. Cea dintîi caută mai ales să cunoască voia lui Dumnezeu, binele și perfecțiunea, cea din urmă e departe de acest scop. Cine caută să cunoască voia lui Dumnezeu, cercetează sub acest raport toate lucrurile. De ce s-au făcut de către Dumnezeu, și astfel el

este cel care cunoaşte cu adevărat raţiunile cauzale ale lucrurilor, are adevărata cunoştinţă despre lucruri. Înţelepciunea lui e confirmată şi de conştiinţa lui şi de coborîrea Duhului Sfînt în el. Înţelepciunea cea din ştiinţe însă, chiar dacă are ceva adevărat în ea, e nesigură, nestatornică, de multe ori războindu-se cu sine însăşi. Cum ar duce la cunoaşterea nemutabilelor modele originare ale lucrurilor această nestatornică înţelepciune?

Dacă după Varlaam cel mai înalt bun e cunoaşterea lucrurilor iar înţelepciunea din ştiinţe ne duce pînă la modelele originare nemateriale ale lor, pe cînd Scriptura ne dă numai simbolurile acestei înţelepciuni, Sfînta Scriptură e inferioară ştiinţelor. Or, în realitate e invers. Sf. Scriptură ne duce la o cunoştinţă cu mult mai înaltă a lucrurilor. Ce îndrăzneală apoi să afirmi că sănătatea dată de Dumnezeu şi de medicină e aceeaşi. Dumnezeu vindecă şi sufletul, iar medicina cel mult trupul pentru scurtă durată.

Varlaam continuă: „Sînt unii care contestă acestea (egalitatea Scripturii şi a ştiinţelor), unii socotesc cartea Scripturii confuzie, alţii afirmă că înţelepciunea din ştiinţe şi tot studiul lor nu e cîtuşi de puţin dar al lui Dumnezeu". Palama descoperă aici o dublă calomnie: cea dintîi la adresa isihaştilor, a doua la adresa lui. El răspunde astfel: Dintre isihaşti nu cunosc pe nici unul care ştiind carte să nu se ocupe cu cititul Sf. Scripturi. Iar cei care nu ştiu carte, sînt adevărate cărţi însufleţite, rostind pe dinafară o mulţime imensă de părţi ale Sf. Scripturi. Isihaştii, ca şi Sf. Părinţi spun numai că practica mîntuieşte, nu cunoştinţa. Făcătorii legii se îndreptează, nu ascultătorii ei. Cît îl priveşte pe el, citează ce a spus în tratatul I seria I, unde eliminînd iarăşi tot ce e rău în ea, a scris: „Cunoştinţa din ştiinţele profane nu s-ar putea numi dar duhovnicesc, ci numai natural, fiindu-ne dat de Dumnezeu prin fire şi înmulţindu-se prin stăruinţă", pe cînd darul duhovnicesc, cum e înţelepciunea de la Dumnezeu, chiar de e pescar cel ce-o primeşte, îl face dintr-o dată fiu al tunetului. Precum toţi oamenii sînt de la Dumnezeu dar puţini sînt ai lui, la fel toţi au de la El prin natură raţiunea şi capacitatea de-a cunoaşte, dar puţini au dobîndit înţelepciunea Duhului. Deci minte Varlaam cînd îl acuză pe Palama că ar fi spus că înţelepciunea din ştiinţe nu e cîtuşi de puţin dar al lui Dumnezeu. Natura şi însuşirile naturale nu sînt de la Dumnezeu?

Varlaam îi reproşează apoi lui Palama: „Afirmi că filosofia vine de la demoni şi duce la demoni"; aceasta se vede de acolo că „prezinţi pe cei mai distinşi dintre elini declarînd că au primit cunoştinţa de la demoni". La aceasta Palama răspunde, citîndu-şi cuvintele, că nu despre filosofie în ge-

nere a spus că e de la demoni, ci despre a acelora care înşişi mărturisesc despre ei că sînt inspiraţi de demoni, despre a celor necredincioşi, care cuprinde atîtea abateri de la dreapta credinţă.

E absurd să se spună că ştiinţele sînt necesare pentru mîntuire. Ca dovadă Palama se provoacă la Pavel care opune „înţelepciunea lui Dumnezeu" celei a lumii şi la cuvintele lui Vasile cel Mare: „De nu vom cunoaşte adevărul privitor la acestea, nimic-ori nu va împiedica să ajungem la fericirea promisă". De ce e necesară pentru mîntuire, de exemplu, filosofia lui Platon cu materia ei necreată, cu ideile de sine subzistente şi cu demiurgii inferiori demonilor? E absurd să se afirme că nu e cineva perfect purificat şi cu adevărat evlavios dacă nu ştie toate, geometria şi aritmetica, logica şi astronomia etc. Varlaam ar vrea să-şi prezinte teza mai acceptabil, dar Palama îl ţine de scurt. Acela zice: „Dar eu laud însăşi înţelepciunea în sine (τὴν αὐτοσοφίαν), ideea cunoştinţei adevărate care e una", „nu numim filosofie ceea ce a crezut, scris sau învăţat cutare sau cutare, ci însăşi ideea cunoştinţei". Palama observă întîi că Varlaam a delimitat la început precis între Scripturile celor inspiraţi de Dumnezeu şi între înţelepciunea din ştiinţe. Deci se deosebeşte înţelepciunea aceasta de cea dumnezeiască. Dacă ea se abate de la cunoaşterea adevărată a lui Dumnezeu e reprobabilă, dacă ajunge la acelaşi rezultat ca şi Scripturile e identică cu cea creştină şi deci nu e absolut necesară pentru monahi.

Palama a împărţit în tratatul I seria I darurile dumnezeieşti la naturale şi duhovniceşti sau supranaturale. Între cele naturale a pus şi filosofia şi rezultatele ştiinţelor. Varlaam îi reproşează că n-a pus la acelaşi nivel filosofia cu darurile duhovniceşti. Dar atunci, zice Palama, înţelepţii egipteni şi elini ar fi egali cu proroocii şi apostolii.

Varlaam zice: „Dumnezeu creînd sufletul l-a umplut cu noţiunile generale şi cu puterile care definesc, disting şi fac silogisme, puteri din care se formează ştiinţele". E drept, zice Palama, dar noi nu condamnăm mintea şi ştiinţele, ci abuzul şi reaua lor întrebuinţare şi veneraţia nemăsurată ce li se acordă. Aşa cum recunoaştem că Dumnezeu a făcut trupul şi l-a însufleţit, dar de aici nu urmează că trebuie să aprobăm pe desfrînaţi. „Mintea care a descoperit înţelepciunea elinilor, zice, întrucît e de la Dumnezeu e bună, înţelepciunea aceasta însă, deviată de la scopul cuvenit al cunoaşterii lui Dumnezeu ar putea fi numită mai cu dreptate înţelepciune denaturată, sau blestemată sau nebună". Nu întrucît e judecată e rea, ci întrucît e întrebuinţată judecata rău. Dacă ar fi cunoscut pe Dumnezeu din făpturi, fiind

prin participare ceea ce avea să fie prin ființă înțelepciunea de ordine divină, n-ar fi făcut-o Dumnezeu – adică nu s-ar fi făcut ea – nebună. Așa cum legea n-a fost făcută nebună, venind Hristos, așa cum o lumină mai mică nu e făcută întuneric venind o lumină mai mare. Numai pentru că a ajuns în contrazicere cu înțelepciunea dumnezeiască s-a făcut nebună.

Chiar și mintea demonilor, întrucît e minte, e bună, dar întrucît face întrebuințare rea de ea, e rea. Ea cunoaște mai bine ca noi măsurile universului, cursul și conjuncțiunile corpurilor cerești, dar nefolosind cu pietate cunoștințele e minte rea și întunecată.

Mintea diavolească fiind făcută de Dumnezeu, de la El are în chip natural *puterea* de a lucra. Dar *lucrarea* ei nu vom zice că e de la Dumnezeu. Această lucrare mai degrabă se va numi nebunie decît cugetare, căci deviază de la direcția ce i s-a fost sădită.

Sînt în înțelepciunea elinilor și lucruri bune, dar e amestecată cu otravă și e primejdioasă pentru cine nu poate distinge bine.

E bine să se ocupe omul puțin, mai ales în tinerețe cu ele, dar e rău să își dedice viața exclusiv lor. „Recunosc și eu, spune Palama, că e bine să te ocupi puțin cu studiul limbilor, cu retorica, cu istoria, cu tainele naturii, cu știința logicii, cu figurile geometrice, cu toate, bune și rele. Și aceasta nu numai pentru a le putea întrebuința la ceva, ci și pentru că exercitează ochiul sufletului pentru a putea discerne lucrurile. Dar a rămîne alături lor tot timpul e rău". Sau: „Desigur nu i-aș opri să se ocupe și cu științele pe cei ce voiesc, care nu și-au ales viața monahală. Dar nu sfătuiesc pe nimeni să se alăture definitiv lor. Îi îndemn însă categoric să nu aștepte ceva precis despre Dumnezeu de la ele".

Dacă Dumnezeu a dat aceste puteri de cunoaștere sufletului la început, sînt comune tuturor oamenilor și sînt naturale transmițîndu-se prin naștere. Ori atunci nu sînt egale cu cele ce se dau mai presus de natură numai celor credincioși. Dar, zice Varlaam, toate au aceeași referință față de suflet, căci o dată ce sînt date, nici darurile duhovnicești nu întrec cugetarea omenească. A vorbi așa, răspunde Palama, înseamnă a nu avea experiența darului duhovnicesc. Omul sufletesc nu înțelege cele ale Duhului. El crede că și cele dăruite de Duhul se pot aborda cu aparatul rațiunii, cu distincțiunile, analizele și silogismele ei. În realitate ele se cunosc numai cu Duhul care e în cel ce primește darurile Lui.

Varlaam mă acuză, spune Palama, că asemenea lui Iulian Apostatul „lipsesc pe monahi de științe, ca acela pe creștinii mireni". Dar pe cît de greșit

e a pune pe Dionisie Areopagitul în rînd cu nebunul care zice că nu există Dumnezeu, pe motiv că scrie despre Dumnezeu că „nici nu era, nici nu este, nici nu va fi" – nebunul declară pe Dumnezeu cu totul inexistent, iar Dionisie îl ridică peste toate cele ce sînt – la fel de greșit e a ne pune pe noi, care socotim viața monahicească mai presus de rațiune și de știință, în rînd cu Iulian, care îi socotea pe creștini mai prejos de ea. Varlaam spune literal: „Nu din păzirea poruncilor și nici din singura curățire de patimi (ἀπάθεια) vine cunoașterea lucrurilor; și nu poate deveni cineva sfînt dacă nu a dobîndit cunoștința lucrurilor și nu s-a purificat de neștiință". Dar apostolii au alergat după știință în toate părțile și n-au rămas rugîndu-se la un loc pînă ce au primit pe Duhul Sfînt? Monahii urmînd acestei pilde leapădă toată viața și fantezia împrăștiată, dedicîndu-se înțelepciunii dumnezeiești unitare, mai presus de orice filosofie; căci aceea este care prin poruncile ei unificatoare și prin puterea ei dumnezeiască îi unește cu monada treimică ridicîndu-i peste toate cele împărțite și variate. Ei părăsesc studiul multilateral al științelor și își adună mintea într-o linie unitară (ἑνοειδῆ συνέλιξιν) ridicîndu-se peste cugetările împărțite și tranzitive și peste motivele sensibile și peste cunoștințele care își au începutul în simțuri.

Varlaam spunea: „Prin păzirea poruncilor se obține doar o eliberare de patimi (ἀπάθεια). Și aceasta cu greu. Dar n-ajunge curățirea de patimi pentru a vedea adevărul. Aceasta nu vindecă neștiința din suflet. Deci ea nu dă ajutor sufletului pentru a privi spre cele inteligibile atîta timp cît persistă în ea neștiința, care e mai mult decît orice întunericul sufletului. Deci adevăratul înțelept trebuie să se îngrijească toată viața să-și purifice sufletul și de patimi dar și de opiniile greșite, și să cheme ajutorul de sus pentru ambele purificări, dar să facă și el tot ce e util pentru acest scop. Să învețe adică toată viața și să converseze cu toți care pot să-i spună ceva. Nu-l va interesa deloc cine este cel care îl învață, numai să adauge ceva la cunoștința lui. Căci numai acela ajunge la toată desăvîrșirea posibilă oamenilor, care își atașează mintea într-o unire durabilă, adevărului din toate". Astfel de lucruri spunea în scrierile *Despre desăvîrșirea omenească* și în cea *Despre dobîndirea înțelepciunii*[1]. Palama răspunde: Se poate vorbi de aceste două

[1] Cod. cit. f. 154 r. Varlaam mai atribuia științelor și puterea de-a alunga din suflet răutatea și viciul care vine, zicea, din neștiință. Ele duc la cunoașterea lui Dumnezeu, care numai din fapturi se cunoaște. Mai spunea că prin științe ajungem să cunoaștem ideile lucrurilor din Dumnezeu, ale căror icoane sînt în mintea noastră, dar întunecate de neștiință. Deci prin știința restabilim în noi chipul lui Dumnezeu. Cod. cit. f. 163 v. Palama răspunde că nu neștiința a

purificări și e drept că purificarea de patimi o aduce păzirea poruncilor, dar purificarea de neștiință nu o aduce științele, ci Sf. Scriptură și adevărul creștin. Varlaam nu recunoaște Scripturii puterea de a purifica deplin sufletul de neștiință, ci afirmă necesitatea studiului științelor pentru cine vrea să se purifice deplin. Puterea care nu o acordă păzirii poruncilor și adevărului creștin, o acordă chaldeilor și elinilor pe care îi face doctori ai sufletelor noastre.

Necesar și mîntuitor este a cugeta în toate la fel cu Părinții, apostolii, profeții, cu toți prin care a grăit Duhul Sfînt, atît despre Dumnezeu cît și despre făpturi. Descoperirile altora, chiar de-ar fi adevărate, nu contribuie la mîntuire. Să fim siguri că nimic din ce e necesar și folositor la mîntuire nu lipsește în învățătura Duhului Sfînt.

Ocupația cu științele toată viața împiedică intrarea în suflet a adevăratei înțelepciuni. Începutul acesteia e frica de Dumnezeu din care se naște rugăciunea continuă și îndurerată și păzirea poruncilor lui Dumnezeu. Prin aceastea, împăcîndu-ne cu Dumnezeu, frica se preface în iubire, iar durerea rugăciunii în bucurie, răsărind în noi floarea iluminării din care răzbate ca un miros cunoașterea tainelor lui Dumnezeu. Cel stăpînit de iubirea înțelepciunii deșarte și frămîntat de teoriile și de întortocherile științelor nu poate să-și însușească nici măcar începutul acestei înțelepciuni, căci sufletul lui e ocupat și cufundat în tot felul de cugetări. Numai dacă-și va spăla sufletul prin rugăciune neîntreruptă de toate preocupările, făcîndu-și-l tablă curată, își va înscrie pe el Duhul Sfînt semnele Sale. Nici chiar cunoștința dogmelor fără viață creștină corespunzătoare nu folosește. Numai înțelepciunea cea duhovnicească, adică cea născută din credință și amestecată cu iubire, e mîntuitoare.

b) DESPRE RUGĂCIUNEA INIMII

În tratatele cele de-al doilea din amîndouă triadele Palama apără practica rugăciunii mintale. Urmăm și aici mai ales tratatul din triada a II-a pentru că se referă mai precis la atacurile lui Varlaam.

Dar întîi ceva despre însăși *rugăciunea mintală* sau *neîntreruptă*, sau *internă*, sau *a inimii*.

nu capăt aceste idei ... [illegible] păcatul. Căci dacă află în noi ... de ce nu le-am văzut? Cod. ... f. 104 v. Dacă prin știință se poate vedea mai bine chipul lui Dumnezeu, înțelepții elini au fost mai perfecți ca profeții și sfinții care n-au studiat științele. Cod. cit. f. 105 r.

Este vorba despre rugăciunea săvîrșită de minte în inimă, rugăciune care ajută să se întărească în inimă gîndul permanent la Iisus Hristos și care curăță și sfințește prin acest gînd toate cugetările și simțurile și îndreaptă toată activitatea spre împlinirea poruncilor lui Hristos [1]. Mintea este liturghisitorul, iar inima este altarul pe care aduce lui Dumnezeu jertfa tainică a rugăciunii, cum se exprimă așa de frumos Paisie Velicicovschi.

Intenția în această rugăciune este de a aduna mintea în inimă, ca de acolo să înalțe neîntrerupt, la început în cuvinte, mai tîrziu numai după sens, scurta rugăciune a numelui lui Iisus: *Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul.*

Pentru ca această adunare a minții în inimă să fie posibilă exista un metod, care în amănunte avea mai multe variante.

1. Este mai întîi varianta care se pretinde a Sf. Ioan Gură de Aur. Autorul nu este cunoscut. Calist și Ignatie, care au scris înainte de mijlocul veacului al XIV-lea tratatul lor ascetic într-o sută de capitole, citează din această unică scriere atribuind-o Sf. Ioan Gură-de-Aur. Ea se află în codicele manuscris grec Vatican 658, care datează cel mai tîrziu de la începutul secolului al XII-lea, aparținînd probabil sfîrșitului secolului al XI-lea. Față de metodul care poartă numele Sf. Simeon Noul Teolog, aflător de asemenea în cod. Vat. gr. 658, scrierea lui Pseudo Ioan Gură-de-Aur se menține în considerații mai generale, ceea ce ne arată, credem, că e mai veche. S-ar putea astfel fixa ca cel mai nou termen la care a putut apărea, începutul veacului al XI-lea, căci la sfîrșitul acestui veac trebuia să aibă oarecare vechime și metodul ce există sub numele lui Simeon Noul Teolog, la a cărui compunere s-a utilizat scrierea lui Pseudo Ioan Gură-de-Aur. Dar cine poate fixa precis timpul în care a apărut, sau măcar data decît care nu poate fi mai veche? [2]

În P.G. l. c. scrierea aceasta se numește *Epistolă către monahi, plină de tot folosul și veghere*a.

În cod. Vat. 658 f. 101 r-102v, unde urmează îndată după metodul lui Simeon Noul Teolog, e intitulată: *Din cuvîntul Sf. Ioan Gură-de-Aur, alt metod despre veghere.*

Cuprinsul ei este următorul:

[1] S. Cetverikov, *Calea rugăciunii mintale și a trezviei duhovnicești*, în „Puti" (revista teol. rusă), Paris, 1926, nr. 3, p. 65-83.

[2] M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, „Échos d'Orient", aprilie-iunie 1931, p. 182.

„Zice dumnezeiescul apostol: „Rugați-vă neîntrerupt, fără minte și fără gînduri” (I Tes. 5, 17 și I.Tim. 2, 8). Și bine a zis sfîntul: fără gînduri; căci tot gîndul despărțind mintea de Dumnezeu, chiar de pare bun, e diavolul întreg, ca să nu zic al diavolului. Doar toată străduința diavolului aceasta este: să depărteze și să distragă mintea de la Dumnezeu și s-o atragă la grijile și plăcerile lumești, iar înăuntrul inimii să sugereze porunci și satisfacții și alte idei bune sau rele cărora nu trebuie să li se dea atențiune. Căci toată lupta sufletului este să nu despartă mintea de Dumnezeu și să n-o ducă la împreunarea și acordul cu cugetările necurate, aici să nu dea atențiune chipurilor ce le zugrăvește în inimă atotspurcatul și vechiul zugrav care e diavolul. Uneori diavolul formează imagini, alteori figuri și culori, iar alteori persoane. Iar omul nevoiaș stînd într-un loc, crede că e în alt loc, fiind dus în rătăcire și i se pare că vede pe cineva și că vorbește cu persoane și aranjează lucruri, ceea ce e de la amăgirea diavolului.

Trebuie deci să asigurăm și să înfrînăm mintea, s-o ținem bine și să lovim orice cuget și orice lucrare a celui rău prin chemarea numelui Domnului nostru Iisus Hristos. Și unde se află trupul, acolo să stea și mintea, ca să nu se găsească între Dumnezeu și inimă nimic ca zid despărțitor ce întunecă inima și o desparte de Dumnezeu.

Fiți așadar totdeauna liberi și stăruiți la Domnul Dumnezeul nostru pînă ce se va sălășlui în voi. Și nu cereți nimic altceva decît numai mila de la Domnul slavei. Iar cerînd mila cereți-o cu inimă smerită și înfrîntă și strigați de dimineața pînă seara și de e cu putință toată noaptea: Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-ne pe noi. Și sîliți-vă mintea voastră la acest lucru pînă la moarte. Căci multă silință cere lucrul acesta. Vă îndemn deci să nu vă despărțiți inimile voastre de Dumnezeu, ci stăruiți și păziți-o pe ea cu gîndul la Domnul nostru Iisus Hristos totdeauna, pînă ce se va sădi numele Domnului în lăuntru în inimă. Și nu cugetați nimic altceva decît să se mărească Hristos în voi. Vă îndemn deci să nu părăsiți niciodată canonul acestei rugăciuni, ci fie că mîncați, fie că beți, fie că sînteți la drum, fie că faceți altceva, neîncetat strigați: Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-ne pe noi. Ca această amintire a numelui Domnului nostru Iisus Hristos să vă trezească la combaterea dușmanilor. Gîndul la Domnul nostru Iisus Hristos clatină toată puterea dușmanului în inimă, ci o învinge și o dezrădăcinează pe rînd. Coborîndu-se partea numelui Domnului nostru Iisus Hristos în adîncul inimii pe balaurul (τον δρακοντα)

care stăpînește întinderile inimii îl înfrînge, iar sufletul îl mîntuiește și face viu.

Neîncetat strigați deci în inimă numele Domnului Iisus ca să înghită inima pe Domnul și Domnul inima și să devină cele două una. Lucrul acesta nu se face într-o zi sau două, ci în timp îndelungat și e trebuință de multă străduință și chin pînă se va scoate dușmanul și se va sălășlui Domnul. Nu e lipsă, zice, de cuvinte multe, căci obosești și vine diavolul și-ți fură gîndul. Spunînd cuvinte puține, îți rămîne mintea concentrată și face rugăciunea cu multă veghere. Învățați de la Ana, mama lui Samuil, care se ruga continuu, dar nu i se auzea vocea (I Reg 1, 9-13).

Strigă și zi: Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă, chiar fără să miști buzele, dar strigînd în cuget, căci Dumnezeu aude și pe cei ce tac. Făcînd aceasta trebuie să ții inima sub toată paza, ca nu cumva să iasă gîndul despre Dumnezeu ..., ci printr-o amintire neîntreruptă și curată să se întipărească în sufletele voastre ca o pecete gîndul la Dumnezeu.

2. Un metod mai amănunțit, care recomandă pe lîngă rostirea neîntreruptă, cu sau fără cuvinte, a scurtei rugăciuni a numelui lui Iisus și o numită poziție a trupului, este cel cunoscut sub numele lui Simeon Noul Teolog. Cel al lui Nichifor Monahul și al lui Grigorie Sinaitul sînt foarte apropiate de acesta, dar toți cercetătorii, chiar cei care nu recunosc paternitatea lui Simeon Noul-Teolog, sînt de acord că metodul care-i poartă numele este cel mai vechi, întrucît metodul lui Nichifor e vizibil dependent de acesta, iar Grigorie Sinaitul îl citează direct pe Simeon ca autor al lui.

Scrierea aceasta intitulată *Metodul sfintei rugăciuni și atențiuni* a fost editată pentru prima dată de I. Hausherr în 1927[1]. Înainte nu văzuse tiparul decît o parafrază neo-greacă în Filocalia, de unde a fost reprodusă în P.G. 120, col. 701-710.

Rugăciunea adevărată, se spune în această scriere, presupune supunere către Dumnezeu și către părinții duhovnicești. Această supunere îl eliberează pe monah de legăturile rele ale veacului acestuia, de griji și de patimi. Îl face constant și decis să urmărească binele. Presupuse acestea, adevărata și nefățarnica atențiune și rugăciune constă în aceea că mintea cînd se roagă păzește inima și se mișcă continuu înăuntrul ei și din adîncul ei îndreaptă cererile sale către Domnul. Gustînd acolo mintea pe Domnul și văzînd că este bun nu se mai lasă scoasă din inimă. Zice și ea cu apostolul

[1] I. Hausherr S. I. *La méthode d'oraison hésychaste*, Roma 1927, p. 129 urm. Paralel cu traducerea franceză.

Bine este nouă să fim aci (Matei 17, 4). Inspectînd tot timpul acele locuri interioare alungă capetele ce le seamănă dușmanul. Necunoscătorilor li se pare acest fel de viață dur și neplăcut și lucrul e sufocant și chinuitor nu numai pentru inițiați ci și pentru cei ce l-au experiat, dar n-au primit încă în adîncul inimii plăcerea. Dar cei ce au gustat plăcerea și au simțit în gîtlejul inimii dulceața, strigă cu Pavel. Cine ne va despărți de iubirea lui Hristos? (Rom. 8, 35)

Metodul acestei rugăciuni e următorul: *„Șezînd într-o chilie liniștită, singur într-un colț, fă ce-ți spun: închide ușa și ridică-ți mintea de la tot ce-i deșert sau trecător. Apoi sprijinindu-ți barba în piept și îndreptîndu-ți ochiul sensibil cu toată mintea spre mijlocul pîntecului, adică spre ombilic, comprimă respirarea aerului care trece prin nări pentru a nu respira ușor și cercetează cu mintea interiorul măruntaielor pentru a afla locul inimii, unde obișnuiesc să se găsească toate puterile sufletești. Mai întîi vei afla un întuneric și un strat gros de nestrăbătut, dar stăruind și făcînd acest lucru noaptea și ziua vei afla, o minune! o fericire nemărginită. Căci îndată ce află mintea locul inimii vede ceea ce n-a crezut niciodată: vede aerul din interiorul inimii și pe sine întreagă plină de lumină și de discernămînt și, din acel moment, îndată ce se arată o cugetare o alungă și nimicește mai înainte de a se închega și lua formă, prin chemarea lui Iisus Hristos*

3. Un metod foarte apropiat de acesta este cel al lui Nichifor Monahul. Acesta după o serie de locuri din vechii părinți duhovnicești, în care se laudă purificarea de patimi (ἀπάθεια), arată pentru deplina clarificare a adresaților săi „ce este atenția și cum se poate dobîndi?"[1]

„Știi zice că ceea ce respirăm e aerul și că îl respirăm nu pentru altceva, ci din cauza inimii. Căci inima este producătoarea (χορηγός) vieții și a căldurii în trup. Deci inima atrage respirarea pentru ca să dea proprii ei căldură în afară, iar ei să și procure o temperatură potrivită. Cauzatoarea acestei economii sau mai bine zis unealta ei este plămînul care avînd de la Dumnezeu o țesătură rară ca niște foi introduce și elimină fără greutate conținutul. Astfel inima atrăgînd prin respirație aerul răcoros și dînd pe cel cald păstrează nestricată rînduiala pentru care a fost așezată spre menținerea organismului viu. Tu deci șezînd și adunîndu-ți mintea introdu-o mintea adică pe calea nărilor pe unde merge aerul la inimă și împinge-o și silește-o să meargă împreună cu aerul inspirat la inimă. Intrînd acolo va înceta lipsa bucuriei și fericirii. Ca un bărbat care întorcîndu-se acasă de unde a fost plecat, nu mai știe ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se

mai întîlnească cu copiii și nevasta, așa și mintea, cînd se unește cu sufletul se umple de plăcere și fericire nespusă. Așadar, frate, învață mintea să nu iasă ușor de-acolo. Căci la început vrea mereu să iasă din închisoarea și strîmtoarea celor dinăuntru.

Trebuie să știi și aceea că fiind mintea ta acolo, să nu stai în tăcere și în lenevie, ci să ai ca obiect de meditație neîncetat cuvintele: Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă.

Iar dacă ostenindu-te mult nu poți intra în părțile inimii, precum ți-am arătat, fă ce-ți spun și cu ajutorul lui Dumnezeu vei afla ce cauți. Știi că puterea cugetătoare a fiecărui om e în piept, căci în interiorul pieptului chiar tăcînd cu buzele, vorbim, hotărîm, facem rugăciuni, psalmi și altele. Puterii acesteia cugetătoare, depărtînd orice cuget din ea (căci poți, dacă vrei), dă-i pe: Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă. Și silește-o să strige aceasta înăuntru în loc de orice altă idee. Făcînd aceasta un timp oarecare, îți se va deschide și intrarea inimii, cum ți-am scris fără nici o îndoială. Aceasta o știm din experiență. Și îți va veni deodată cu dorita și plăcuta atenție toată ceata virtuților: iubirea, bucuria, pacea și celelalte"[1]

Scrierea aceasta în întregime cu citate cu tot se numește „Cuvînt despre veghere și despre paza inimii"[2]. Cum se vede avem în acest „Cuvînt" concentrate două metode. Unul care recomandă să se caute de la început locul inimii și să se mîne mintea spre ea deodată cu inspirarea. Iar altul care recomandă, ca introducere, rostirea simplă, dar persistentă a rugăciunii lui Iisus. Al doilea nu se deosebește de al lui Pseudo Ioan Gură-de-Aur, primul se deosebește de al lui Simion prin aceea că arată că de fapt aerul merge pînă la inimă, deci și mintea care merge împreună cu el ajunge pînă acolo. cu alte cuvinte un fel de justificare a recomandației de a mîna mintea la un loc cu inspirația. Pe de altă parte, nu e așa de complet ca al lui Simion. Nu spune nimic de poziția corpului și de privirea ochilor.

Se vede că Nichifor a avut înainte metodul lui Simion și pornind să-l explice în partea lui esențială, a uitat să extindă expunerea și asupra celorlalte puncte. Sau poate că socotindu-l cunoscut de monahi, n-a mai găsit de bine să repete și el aceleași lucruri. În orice caz metodul lui Nichifor singur nu putea fi îndestulător pentru cei ce voiau să practice rugăciunea mintală

[1] P.G. 147, 963-5

[2] P.G. 147, 945.

4. Grigorie Sinaitul citează direct în recomandațiile sale din metodul lui Simion[1]: „Șezînd, zice, de dimineață pînă seara pe un scaun lat de-o palmă adună și cugetarea din minte în inimă și ține-o acolo. Încovoaie-ți cu putere (κυπτόνως) pieptul, umerii și gîtul, încît să simți o mare durere, și strigă stăruitor cu mintea sau cu sufletul (νοερώς ἢ ψυχικώς): Doamne Iisuse Hristoase miluiește-mă". Apoi mutîndu-ți cugetul la cealaltă jumătate zi, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă. Și spunînd de multe ori jumătatea aceasta, să nu le schimbi continuu din ușurință. Căci nu prind rădăcină plantele care sînt transplantate continuu. Reține și mișcarea respirației ca să nu respiri ușor (ἀδεῶς). Căci adierea aerului ieșind de la inimă întunecă mintea și risipește cugetarea, depărtînd mintea de-acolo și dînd-o prizonieră uitării sau făcînd-o să treacă de la un lucru la altul, gîndind la fără să-și dea seama la cele ce nu se cuvin. Iar cînd vei vedea necurățiile duhurilor rele sau cugetele apărînd și luînd formă în mintea ta, să nu te zăpăcești. Chiar de ți vor apărea idei bune despre lucruri, să nu le dai atenție, ci ținîndu-ți expirarea cît e cu putință și închizînd mintea în inimă și făcînd continuu și stăruitor invocarea lui Iisus Hristos să le arzi repede și să le sapi nimicindu-le nevăzut cu numele dumnezeiesc. Căci zice Scărarul: „Biciuiește pe vrăjmași cu numele lui Iisus, căci nu e armă mai puternică în cer și pe pămînt".

Cît privește rostirea rugăciunii numelui lui Iisus, unii zice Grigorie Sinaitul recomandă să fie spusă cu gura, alții cu mintea. Eu recomand și una și alta. Căci uneori nu poate mintea s-o spună fiind copleșită de griji, alteori nu poate gura. De aceea trebuie să te rogi cu amîndouă, și cu gura și cu mintea. Numai cît trebuie să strigi liniștit și neagitat, ca nu cumva vocea tulburînd simțirea și atențiunea minții să le împiedice. Aceasta pînă ce mintea, obișnuindu-se cu lucrarea aceasta, va înainta și va primi putere de la Duhul ca să poată să se roage întreagă și stăruitor. Atunci nu mai e de lipsă să vorbești cu gura, dar nici nu se mai poate; ajunge atunci să săvîrșești lucrarea cu mintea"[2].

Totuși Grigorie Sinaitul ca și ceilalți de altfel nu atribuie o prea mare putere acestui loc de a ține mintea în inimă. „Înțelegi, zice, că nimeni nu poate prin sine să țină mintea de nu va ține o Duhul. Căci prin călcarea poruncilor celui ce ne-a renăscut, ne-am despărțit de Dumnezeu, pierzînd

[1] P.G. 150, 1316 D.
[2] P.G. 150, 1316 A.B.C. vezi și 1329 A.B.
[3] P.G. 150, 1332 A.

simțirea mintală a lui și unirea cu El. Abătîndu-se mintea de acolo și despărțindu-se de Dumnezeu, e purtată pretutindeni ca un prizonier. Și nu poate fi oprită altfel, decît dacă se supune lui Dumnezeu și e oprită de El și se va uni cu El cu bucurie și se va ruga Lui continuu și stăruitor... Înfrînează mintea și reținerea respirației prin strîngerea gurii, *dar numai în parte și iarăși se împrăștie*. Cînd vine însă lucrarea rugăciunii, atunci ține propriu zis aceea la sine mintea și o umple de bucurie și o scapă de robie"[3].

Grigorie Sinaitul, cum vedem, aproape nu face altceva decît explică anumite momente din metodul lui Simion Noul-Teolog și insistă asupra altora. Explică de ce trebuie reținută respirația cît mai mult (pentru a nu duce mișcarea aerului ce vine de la inimă mintea cu sine, împrăștiind-o) și arată mai amănunțit cum să se aplece tot corpul, încovoindu-se spre piept și cum să fie rostită rugăciunea numelui lui Iisus cu jumătatea alternativ, pentru a fi cît mai unitară și mai condensată ideea asupra căreia se concentrează mintea.

Deci propriu zis n-avem decît un singur metod exprimat întreg dar neexplicat de Simion Noul-Teolog, și explicat într-o parte a lui de Nichifor Monahul iar în alte părți de Grigorie Sinaitul. Un singur metod dezvoltat căci exista unul și mai simplu, constînd doar din rostirea stăruitoare a rugăciunii numelui lui Iisus[1].

O problemă care se pune în legătură cu aceste metode este cea a autorului lor și a timpului în care au fost compuse.

Întrebarea aceasta nu e atît de importantă cît privește metodul lui Pseudo Ioan Gură-de-Aur, care în generalitatea sa aproape că nu aduce nimic nou față de literatura ascetică mai veche, mai ales față de Ioan Scărarul din secolul al VII-lea. Cum am spus, este foarte probabil că e mai vechi ca metodul zis al lui Simion Noul Teolog care, la rîndul său, e mai vechi decît celelalte două și constituie baza lor. Tocmai de aceea mai importantă este această întrebare cu privire la metodul ce poartă numele lui Simion Noul Teolog. Este acest metod într-adevăr de la el? Îndoieli despre paternitatea lui Simion a exprimat *Combefis*, deoarece i se părea că metodul cuprinde lucruri ridicole, incompatibile cu doctrina lui Simion Noul Teolog, mai

[1] P.G. 150, 1332 B.C.

[2] Explicații și considerații interesante și luminoase face asupra metodului Rugăciunii lui Iisus N. Nichifor Crainic în cursul de *Teologie Mistică* ținut studenților de la Facultatea de Teologie din București în anul școlar 1935-6. Curs litografiat de P. Olteanu 1936 p. 250 urm. Tot la dl. N. Nichifor Crainic am văzut recent un manuscris complet al Filocaliei, tradusă în românește de ucenicii lui Paisie Velicicovschi probabil.

categorie *Karl Holl* pe motivul că Simion „nu știe de astfel de artificii", ci face dependentă o întîlnire cu Dumnezeu „numai de condiții morale"[1]. I. Stein pentru aceleași motive. Th. Stavru fiindcă nici în scrierile lui Simion Noul-Teolog, nici în viața lui scrisă de ucenicul său Nichita Stitatul, nici în scrierile celui din urmă nu se află vreo informație sau vreo aluzie că Simion Noul Teolog ar fi practicat sau ar fi fixat în scris un astfel de metod, apoi pentru că pînă în veacul al XIV-lea, deci în decurs de trei veacuri, nu s-a știut nimic de acest metod, deoarece Gregora numai în acel veac află de el; Grigorie Sinaitul venind în Atos nu găsește practicată această rugăciune, iar Nichifor Monahul din veacul al XIV-lea, în colecția sa de locuri patristice în favorul isihiei, nu citează din Simion Noul Teolog metodul acesta, ci un alt loc. J. Bois[2] repetă argumentul lui K. Holl și insistă asupra afirmației că metodul acesta e de proveniență bogomilă. Gr. Papamihail susține că e al lui Simion, dar observă că parafraza neogreacă nu conține amănuntul despre fixarea privirii asupra ombilicului; se vede la Papamihail opinia, abia mărturisită, că nu textul vechi reprezintă forma originară a scrierii, ci cel neogrec. I. Hausherr S.I., publicînd pentru prima dată textul vechi al acestei scrieri în întregime, încă se înșiră între cei care contestă că Simion ar fi autorul ei. Dar el este primul care nu se mulțumește numai cu această teză negativă, ci face un pas mai departe propunînd un autor anumit, pe Nichifor Monahul, autorul celuilalt metod, spunînd că aceste două metode ar fi format la început o singură bucată. Argumentele lui că nu Simion e autorul acestui metod sînt aceleași ca ale lui Holl și Stavru, plus acela că în nici un codice manuscris care cuprinde scrierile lui Simion nu se află și metodul ce i se atribuie. Argumentele pentru Nichifor ca autor sînt foarte slabe.

Ele sînt: a) Cod. Vat. gr. 710 unește ambele metode sub numele lui Simion; b) În Cod. Vat. 735 după metodul lui Simion dat fără numele autorului, urmează Συμεων του νεου θεολογου· Αδειαν ευρεν ο διαβολος, adică locul citat din Simion în colecția lui Nichifor, apoi pasajul κατεμαθετε, αδελφοι απο τας ρησεις pînă la αμεμπτος, care e a lui Nichifor (P.G. 147, 960-1) și abia după aceea urmează numele lui Nichifor εκ του συγγραμματος Νικηφορου αποκρισις (P.G. 147, 961); c) Nichifor care a cules în colecția sa textele favorabile practicii isihiei n-a citat – sigur fiindcă nu exista – tocmai metodul lui Simion; d) Cod. Athos 6078 ar păstra starea primordială, căci în el metodul zis al lui Simion urmează după citatul din Simion Αδειαν ευρεν ὁ διαβολος folosit de Nichifor, monahul[1].

M. Jugie a respins argumentele a, b, d ale lui I. Hausherr cu faptul că de multe ori copiștii vechilor manuscrise săreau din neglijență peste anumite pasaje și peste numele autorilor. Nichifor, spune, nu poate fi autorul metodului de sub numele lui Simion pentru că se cuprinde într-un codice de la sfîrșitul secolului al XI-lea sau începutul secolului al XII-lea (Vat. gr. 658), iar Nichifor a trăit mai tîrziu. În sfîrșit, Grigorie Palama face în tratatul I seria I contra lui Varlaam (P.G. 150, 1106-7, 1110, 1112, 1116) distincție între metodul lui Simion și al lui Nichifor. În general M. Jugie crede că pînă la noi dovezi nu e bine să se purceadă atît de categoric la contestarea autenticității acestei scrieri.

Opinia lui I. Hausherr nu se poate susține. Pe lîngă argumentele lui M. Jugie mai putem aduce și altele. În primul rînd să stabilim timpul în care a trăit Nichifor Monahul. M. Jugie admite opinia lui Poussines (*Thesaurus asceticus sive syntagma opusculorum octodecim a Graecis olim Patribus de re ascetica scriptorum*, Toulouse, Introductio p. XXV) că Nichifor Monahul a trăit în veacul al XII-lea sau cel mai tîrziu la începutul veacului al XIII-lea. Prin aceasta M. Jugie își slăbește foarte mult puterea afirmației că Nichifor n-a putut fi autorul metodului de sub numele lui Simion. Pe de altă parte I. Hausherr ia de bună alegațiunea lui Nicodim Aghioritul (1748-1809), cel care a întocmit Filocalia, că Nichifor a trăit în secolul al XIV-lea și a fost dascălul lui Palama. De opinia aceasta a lui Nicodim au fost și Stavru și Papamihail. Nicodim afirmă că s-a bazat pe mărturia lui Palama și, probabil, și Poussines tot pe mărturia lui Palama, care înșiră pe Nichifor împreună cu Simion Noul Teolog ca sfinți vechi. Cel puțin M. Jugie la această mărturie se provoacă (op. c. 183).

Nici unul n-a citat pînă acum de un pasaj mai lung al lui Palama în care vorbește de Nichifor Monahul și din care se vede că i-a fost și învățător, dar nu direct ci prin învățăceii lui și a fost și sfînt vechi pentru că nu i-a fost contemporan. Deși am mai publicat o dată acel pasaj, însă nefiind acolo destul de ușor accesibil, îl publicăm și aici.

Sf. Grigorie Palama în tratatul al doilea din triada a doua către Varlaam, mustrînd pe Varlaam că s-a ridicat cu batjocuri în contra Părinților și a scrierilor lor continuă:

[1] Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898, p. 217-8.

[2] *Les hésychastes avant le XIV-e siècle*, în „Échos d'Orient" V (1901-2), p. 9.

[1] I. Hausherr: *Vie de Syméon nouveau théologien*, Roma, 1982, p. XI.

„Dar mai mult decît contra tuturor s-a ridicat fără rușine contra celor scrise *despre rugăciune* de către cuviosul și mărturisitorul Nichifor; Nichifor cel care a dat frumoasă mărturisire și din cauza aceasta a fost condamnat la exil de către primul împărat Paleolog, care a crezut cele ale latinilor. Nichifor care fiind de neam dintre italieni, a disprețuit credința lor cea neadevărată și s-a atașat Bisericii noastre ortodoxe și care deodată cu patria și-a părăsit și cele părintești și a iubit mai mult credința noastră decît a sa, pentru adevărul care e la noi. Și venind aici, alege viața cea mai curată, adică pe cea singuratică. Iar ca loc de trăit alege pe cel ce poartă nume sfînt, care este între lume și cele peste lume, Atosul «căminul virtuții». Aici, cu timpul, învață de la părinții povățuitori «arta artelor», adică experiența isihiei și devine conducător celor ce în lumea cea după spirit se exercitează în lupta contra duhurilor răutății. Acelora le-a și întocmit o *colecție de expli[c]ări patristice* care îndrăznește pentru luptă și arată felurile de războire și răsplățile și cununile biruinței. Pe lîngă aceasta, fiindcă vedea pe mulți dintre începători că nu pot să stea contra nestatorniciei minții nici măcar mai puțin, le întocmește și un *procedeu prin care ar putea opri împrăștierea și fanteziа minții*.

Varlaam nu se rușinează de acea fericită mărturisire și de exilul suportat pentru ea; nu se rușinează de cei ce au petrecut cu el în exil și au învățat de la el cele dumnezeiești; care au devenit sare pămîntului și lumină lumii și au strălucit în Biserică mai luminos ca luminătorii, avînd în ei cuvîntul adevărului: gîndesc la Teolept acela care a radiat din cetatea Filadelfiei ca dintr-un sfeșnic: la Sfîntul învățătorul monahilor la Ilie care a și îmbrățișat ca și Ilie aproape pentru întreaga viață pustnicia; la ceilalți prin care Dumnezeu restaurîndu-și Biserica a împodobit-o și întărit-o. Nu se rușinează nici de aceia nici de cei învățați de aceia, care mai petrec și astăzi încă în același fel de vietuire".

Din acest pasaj se vede că Nichifor venit din Italia și de la catolicism înainte cu mult de unirea de la 1274 din Lyon, a petrecut în muntele Atos, a fost exilat de acolo împreună cu alți monahi pentru că se opunea unirii și în exil au învățat de la el o serie de bărbați însemnați practica vieții ascetice. Ar fi important de știut cînd a fost exilat pentru că pînă la exil în care a putut fi dascăl de isihie, a dat în decurs de mult timp dovada smereniei sale acelora de la care primește arta artelor. Aceasta trebuie să se fi petrecut curînd după ce s-au început persecuțiile împotriva celor ce nu primeau unirea. Persecuții mai serioase cu exiluri și chinuri au început cîtva timp după instalarea lui Ioan Vec ca patriarh (unirea fu proclamată în Constan

tinopol, în 16 ianuarie 1275, iar Vec fu instalat în 2 mai, la Rusalii 1275. G. Pachimere, *De Michaele Paleologo*, lib. V. P.G.143, col. 853-4. 858), căci la început a luat-o mai domol (Cod. Paris gr. S. 971, pg. 248-9).

Îndată ce și-a îndreptat împăratul atenția spre Atos, și aceasta trebuie s-o fi făcut curînd căci știa că pilda Atosului contează enorm într-o astfel de împrejurare, Nichifor Monahul, omul care se răfuise o dată pentru totdeauna cu catolicismul, trebuie să fi pășit pe primul plan al opoziției. Exilul trebuie să fi avut loc, însă cu mult înainte de moartea împăratului Mihail VIII Paleologul, întîmplată la 1 decembrie 1282 (P. Uspensky op. cit., 105). Aceasta se poate constata astfel: Palama spune, în pasajul citat, că Nichifor a inițiat în rugăciunea minții și pe Teolept, care avea să ajungă mitropolit al Filadelfiei. Iar din panegiricul închinat lui și conservat în cod. Paris gr. S. 971, p. 240-271 aflăm că Teolept a fost întîi exilat și că în exil, unde erau și alți atleți vestiți ai lui Hristos, „s-a supus unuia dintre acei atleți care erau și asceți și anume celui care era întîiul dintre ei" și „învăță de la el care cunoștea foarte bine și ca pe o știință viața după Dumnezeu, practica și contemplația și înfrînarea minții". Timpul acestor exerciții trebuie să fi ținut destul de mult, vreo 2-3 ani căci a ajuns să aibă viziuni luminoase și să nu mai facă întrebuințare de nici un organ simțual decît pentru cele strict esențiale. Iar vestea despre viața minunată a lui se duse în toate părțile dînd putere partizanilor dreptei credințe să reziste. Împăratul însuși află și pentru a-l face inofensiv poruncește să fie adus înaintea lui. Cu această ocazie, Teolept înfruntînd bărbătește pe împărat pentru lepădarea credinței ortodoxe e aruncat iarăși în închisoare unde rămîne nu puțin timp". În sfîrșit e lăsat liber. Dar pînă la încetarea persecuției mai trece vreme multă în cursul căreia Teolept întors în orașul natal, în Niceea, continuă viața ascetică întărind populația în credința ortodoxă. Din închisoare va fi eliberat la 1281 cînd papa Martin IV denunțînd unirea, Mihail Paleologul devine mai puțin zelos pentru ea. Dacă socotim deci vreo 2-3 ani în exil, vreunul cel puțin de închisoare, ne ducem pînă prin 1277. Cam atunci, dacă nu și mai curînd a fost exilat și Nichifor Monahul, dascălul lui Teolept. Teolpet cînd a fost trimis în exil, era de 25 de ani, tînăr diacon, de curînd căsătorit. S-a născut deci pe la 1250. Nichifor care ținea întîietate între asceții exilați și era dascălul multora dintre ei trebuie să fi avut cel puțin 60 ani. Se va fi născut deci pe la 1215 și cel mai tîrziu pe la 1260 va fi venit în muntele Atos.

Păcat că nu putem și locul exilului. Poate printr-o cercetare prin scrierile lui Teolept, cele mai multe inedite s-ar putea afla. G. Pachimere dă ca locuri

de exil pentru monahii ce se opuneau unirii mai ales diferitele insule ale Mării Egee (d. ex. monahul Meletie Mărturisitorul a fost exilat în insula Skyros). Numai capii rezistenței, cum a fost patriarhul Iosif și monahul Iov Iasitul, au fost închiși izolat în niște castele. Teolipt și deci și Nichifor, după toată probabilitatea, au fost trimiși cu mulți alții într-o insulă, căci de Teolipt spune panegiristul anonim că „a fost aruncat în locuri pustii de oameni și nelocuite" și acolo se nutrea numai cu 22 de boabe de mazăre(?) pe zi.

Palama ne mai spune, în pasajul citat, că Nichifor a întocmit o „colecție de explicări patristice" referitoare la isihie și un „procedeu" (τρόπον) pentru înfrînarea minții nestatornice, deci cele două părți ale scrierii „Despre veghere și paza minții" (P. G. 147, col. cit.). Că ele constituiau de la început o singură scriere ne-o spune tot Palama puțin mai departe, reducînd tot ce a scris Nichifor la o singură scriere. Din partea a doua a ei, din procedeu, Palama chiar citează în tratatul II triada a doua, cuvintele „Silește-ți mintea să intre cu aerul respirat în inimă.

Cum vedem Sf. Grigorie Palama a cunoscut atît de bine viața și opera lui Nichifor Monahul încît nu e posibil ca să nu fi știut că e a lui și scrierea importantă *Metodul sfintei rugăciuni și atenției*, în cazul în care ar fi fost a lui.

Pe de altă parte, Sf. Grigorie Palama știa de o scriere a lui Simion Noul Teolog care ca și a lui Nichifor Monahul, se ocupă cu modul cum s-ar putea concentra mintea în interior. Căci în tratatul II, triada întîi, spune, după ce vorbește de Simion și Nichifor: „Aceștia deci învăță clar pe cei ce vreau să-i asculte, tocmai ceea ce resping unii" (Varlaam – n. tr.).

Altă scriere, însă, care să se ocupe de procedeul concentrării minții în interior nu există sub numele lui Simion, decît metodul amintit. E semnificativ apoi că numai în tratatul II triada I, cînd există adică acuza de omfalopsihii vorbește Sf. Grigorie Palama și de Simion ca autor al unui procedeu de concentrare a minții. Aceasta foarte probabil fiindcă numai în metodul lui Simion e vorba de ombilic. În tratatul II din triada II, fiindcă Varlaam nu mai acuza pe isihaști de omfalopsichie, nu mai amintește aici Sf. Grigorie de Simion. Să mai adăugăm că la obiecția lui Varlaam că Nichifor a introdus mai întîi un astfel de metod, Palama răspunde (trat. II triad II): „Cu mult timp înainte de an învățat acestea alți bărbați duhovnicești aproape cu aceleași cuvinte și idei.

Deci pe timpul lui Grigorie Palama exista un metod al lui Simion Noul Teolog în care era vorba de ombilic și care nu era parte integrantă din scrierea lui Nichifor Monahul. Iar dacă scrierea lui Nichifor Monahul nu

cuprindea *Metodul sfintei rugăciuni și atenției* pe timpul lui Grigorie Palama, desigur că nu o cuprindea nici cu cîteva decade mai înainte, adică n-a cuprins-o niciodată. Aceasta o dovedește și faptul că Varlaam, modificîndu-și scrierea contra isihaștilor după apariția primei triade a lui Palama și concentrîndu-și atacurile nu ca prima dată asupra practicilor isihaștilor ci asupra scrierii lui Nichifor, nu-i mai numește omfalopsichi și nu mai vorbește de ombilic.

Dar existența metodului lui Simion în veacul al XIV-lea, ne-o confirmă și alte mărturii. Este cea a lui Grigorie Sinaitul, și a autorului scrierii *Adversus Palamae*, atribuită lui Dimitrie Cydone pînă acum de curînd, cînd G. Mercati a dovedit că autorul ei este altul, eventual un anume *Nichifor ieromonahul candidatul*, care scrie către sfîrșitul veacului al XIV-lea. Scrierea aceasta din urmă și mai ales pasajul referitor la Simion Noul Teolog stă în legătură uneori literală cu scrierea *De essentia et operatione* a lui Manuil Caleca, compusă tot pe la finele veacului al XIV-lea și cu cea a unui anonim (cod. Vat. gr. 1096 ff. 136 v.–139v.) care după G. Mercati ar fi scris înainte de ceilalți doi și le-ar fi servit drept izvor și ar fi identic cu Isac Arghir. Toți cei trei din urmă sînt antiisihaști și scriu mai tîrziu. Numai Grigorie Sinaitul scrie mai curînd și cu respect față de Simion Noul Teolog.

Grigorie Sinaitul s-a născut pe la 1255. Peregrinînd prin Cipru, Sinai și Creta unde învăță de la eremitul Arsenie practica isihastă[1] el n-a putut sosi în Atos înainte de a avea cel puțin 35-40 de ani, adică înainte de 1290-1295. Or, pînă la data aceasta metodul isihast al rugăciunii minții fusese cunoscut și practicat în Atos de Nichifor Monahul și de cel de la care l-a învățat. Așa că nu se poate spune că el a introdus isihasmul în Atos. Poate cel mult o renaștere a lui. Mihail VIII Paleologul exilînd și omorînd pe călugării antiunioniști din Atos, Sfîntul Munte se va fi resimțit multă vreme de această pustiire. Nichifor Monahul, bătrîn tare, nu va mai fi apucat a se reîntoarce în Atos. Putem chiar presupune că Arsenie, călugărul cretan care a introdus pe Grigorie Sinaitul în isihasm va fi fost vreun refugiat din Atos și nu va fi fost cu totul străin de persoana lui Nichifor Monahul, exilat el însuși în vreo insulă destul de apropiată de Creta. Că Grigorie Sinaitul n-a fost un inițiator, ci doar un reorganizator, un reînnoitor și un tălmăcitor asiduu cu sensul al isihasmului, ne-o poate dovedi și faptul că el nu este obiect al atacurilor lui Varlaam ca Nichifor Monahul, sau al atacurilor de la sfîrșitul veacului al

[1] J. Bois, *Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au XIV-e siècle*, în „Echos d'Orient" 1902 (V), p. 67.

XIV lea ca Simeon Noul-Teolog. Varlaam atacă proza scrierea lui Nichifor și metodul lui Simion Noul-Teolog, dovadă că pe timpul lui acestea erau normative pentru isihaști. Palama încă nu îl pomenește niciodată pe Grigorie Sinaitul.

Cum rămîne acum cu scrierea *Metodul sfintei rugăciuni și atențiuni*? Sigur Nichifor nu e autorul ei și sigur că e anterioară lui. Dar totuși rămîn încă motive care ne împiedică de-a o atribui cu certitudine lui Simion Noul-Teolog. Motivele acestea sînt nu atît tăcerea lui Nichifor Monahul și a celorlalți autori isihaști din veacul al XIV-lea, căci dacă ne-am lua după ea ar trebui să spunem că scrierea noastră nu exista în general în veacul al XIV-lea, ori știm sigur că ea exista atunci și chiar era socotită ca fiind a lui Simion Noul Teolog. Tăcerea aceasta este desigur curioasă, dar trebuie să-și găsească o altă explicare.

O explicare a tăcerii amintite ar fi aceasta: După mărturia din Cod. Vat. gr. 1096 exista o oarecare disciplină arcană la isihaști și cei inițiați se fereau să descopere metodul isihast oricui. Așa încît numai prin anumite prefăcătorii a ajuns să afle acest metod. Aceasta se vede și din faptul că Varlaam încă a trebuit să stea întru cîtăva vreme în chilia unui isihast, prefăcîndu-se ucenic al lui ca să afle metodul în chestiune. Pare și foarte firesc ca monahul cunoscînd ușurința cu care tratează mulți oameni lucruri pe care nu le înțeleg încă și care se prezintă cu aparențe paradoxale, să se fi ferit a le expune în public celor care nu s-au împărtășit întîi de-o anumită pregătire, de-o anumită introducere pe încetul. Pare foarte probabil că metodul lui Simion ca și celelalte, erau transmise oral și în scris numai în cercurile de inițiați. Nu erau copiate în colecțiile de scrieri pentru publicul larg și nu se făcea amintire de ele în astfel de scrieri. Cîte scrieri de cuprins ascetic de proveniență isihastă n-avem din veacul al XIV-lea și totuși nu se pomenește în nici una de nici unul din acele metode, afară de *Cele 100 capitole* ale lui Calist și Ignatie Xantopol (P.G. 147, 635-842), în care se amintește doar iarăși cam în treacăt – de metodul lui Nichifor, dar nu se amintește de al lui Simion Noul Teolog și nici de al lui Grigorie Sinaitul, deși acesta fusese dascălul lui Calist Xantopol. Grigorie Palama însuși vorbește de metodul lui Simion Noul Teolog numai pe ocolite și indirect, și aceasta numai fiindcă trebuia să-l apere silit de atacurile lui Varlaam. De metodul lui Nichifor spune direct că e a lui, dar iarăși numai fiindcă Varlaam s-a legat de persoana lui Nichifor și a supus unei critici minuțioase metodul lui. Semnificativ e că

numai antipalamiții declară categoric, am zice noi fără sfială, că *Metodul*... e al lui Simion.

Așa s-ar explica și tăcerea lui Nichifor Monahul despre metodul lui Simion și așa s-ar putea explica chiar și faptul și mai curios că metodul acesta nu se află în colecțiile care cuprind scrierile lui Simion, iar Nichita Stitatul, ucenicul lui Simion, nu pomenește nimic de acest metod. Nu se încadrează însă în această explicație faptul că Grigorie Sinaitul amintește de metodul lui Simion, iar Calist și Ignatie Xantopol de cel al lui Nichifor Monahul.

*

Acum să ne întoarcem la atacurile lui Varlaam împotriva rugăciunii mintale și la apărarea lui Grigorie Palama. Varlaam începe declarînd că „cel ce se ocupă cu rugăciunea trebuie să dea odihnă simțurilor". Înșelînd astfel auzul ascultătorilor, pe urmă deduce: „Acela trebuie să-și mortifice deplin partea pasională (τὸ παθητικόν) a sufletului, așa încît să nu mai lucreze prin nici una din puterile ei. La fel toată lucrarea comună a sufletului și a trupului. Căci fiecare e piedică pentru rugăciune. Mai ales întrucît se face cu oarecare silă sau produce plăcere ori durere, îndeosebi simțului celui mai material și mai irațional, celui prin care luăm cunoștință de dispoziția trupului (ἁφή)".

La aceasta Palama răspunde: Dar atunci cel ce se roagă mintal n-ar trebui să postească, să vegheze, să îngenuncheze, să stea mult în picioare, căci toate acestea pun la lucrare simțul despre dispoziția trupului și tulbură sufletul în rugăciune.

Varlaam argumentează: „Ar fi ciudat să trebuiască a desconsidera în rugăciune vederea și auzul, cele mai imateriale, mai nepasionale și mai raționale simțuri, iar simțul dispoziției trupului, cel mai grosier și mai irațional, să-l primim și să suportăm conlucrarea lucrărilor lui".

Palama face atent pe Varlaam că există o deosebire între lucrările simțurilor produse din afară și între cele care mișcă simțurile dinăuntru. Simțirile produse de lucrări externe trebuie să înceteze la cei ce se concentrează în interior, nu însă și cele care vin din suflet, căci acestea nu-i împiedică să se concentreze, ba chiar le ajută. Doar trupul ne-a fost dat sau ne-a fost subordonat de Dumnezeu pentru a ne fi colaborator. Deci, cînd se revoltă să-l înfrînăm, dar la lucrul care i se cuvine să-l primim. Văzul și auzul e drept că sînt mai curate și mai raționale ca simțul dispoziției trupești, dar lucrarea lui încetează cînd lipsesc obiectele externe și nu simți durere

moețînd această lucrare. Dar simțul dispoziției trupești, chiar lipsind obiectele externe, nu poate fi oprit de-a lucra și lipsa acelor obiecte o simte ca pe-o durere (de ex. postul).

De altfel, nici nu trebuie suspendat căci lucrarea aceasta și durerea ce-o întovărășește nu numai că nu împiedică pe cel ce se roagă în spirit, ci chiar le folosește. Cei perfecționați în rugăciunea mintală s-au emancipat de patimi, dar pînă să ajungă acolo a trebuit modificată păcătoșenia trupului și aceasta se face cu durere. „Inima adrobită Dumnezeu nu o va urgisi" zice David, iar Domnul zice că mult poate rugăciunea împreunată cu postul. Lipsa de durere, numită de Părinți și împietrire, este ceea ce strică rugăciunea, dar nu durerea simțită în dispoziția trupului. Foamea, spune un Părinte, e materia rugăciunii, sau calitatea ei, iar lacrimile sînt fiica ori mama ei, spune altul. O rugăciune fără acestea e incoloră, e uscată. Acestea sînt darurile lui Dumnezeu. Pentru Varlaam însă, sînt [illegible] fantezie.

Rugăciunea adevărată este o lucrare perpetuă produsă de har în inimă și înrădăcinată în suflet, un izvor de bucurie sfîntă care atrage spre sine mintea și o scoate de sub închipuirile multiple și profane. Iar bucuria duhovnicească din ea se revarsă și asupra trupului lucrînd în trup, dar rămînînd totuși duhovnicească. Precum plăcerea ce provine de la cele trupești trecînd asupra minții o face și pe aceea trupească, neîmbunătățindu-se prin intrarea într-o regiune mai înaltă, ci făcînd tot omul trup, la fel plăcerea ce se revarsă din minte peste trup nu se alterează comunicîndu-se trupului, ci realcătuiește trupul și-l face duhovnicesc, așa încît acesta leapădă poftele rele trupești și se supune sufletului, devenind tot omul duh. Psalmistul zice „Spre Domnul a nădăjduit inima mea și m-a ajutat și *trupul meu a înflorit*" (Ps. 27, 10), iar sf. Diadoh spune că bucuria produsă de harul dumnezeiesc în inimă se dă și trupului ca o arvună a viitoarei lui nestricăciuni[1].

Dar Varlaam nu recunoaște aceste mișcări din trup ca produse de vreo cauză dumnezeiască. Și aceasta din patru motive. „Întîi pentru că darurile de la Dumnezeu sînt atotperfecte. E un lucru superior să fie sufletul mai presus prin simțuri în rugăciunile sale decît să activeze în oarecare fel de simțuri. Deoarece așadar acele mișcări nu sînt cele mai perfecte, căci e ceva superior lor, nu sînt de la Dumnezeu".

Varlaam argumentează greșit. Dacă profeția e mai mare ca vorbirea în limbi, ultima nu e dar de la Dumnezeu? Și dacă iubirea e cea mai mare dintre

[1] P.G. 65, 1175

harisme, numai ea e dar de la Dumnezeu? Nu e drept deci că tot darul de la Dumnezeu e atotperfect, ci numai perfect, cum zice Iacob, fratele Domnului (1, 17). Dacă ar fi cum zice Varlaam, n-ar exista putința ca sfinții să progreseze în viața aceasta și în cea viitoare la infinit și n-ar fi îngeri inferiori și superiori.

Al doilea argument al lui Varlaam este: „Iubirea lucrărilor care sînt comune părții pasionale (του παθητικου) a sufletului și trupului, atașează sufletul trupului și-l umple de întuneric".

Varlaam generalizează greșit. Există patimi (παθη) fericite și lucrări comune sufletului și trupului care nu atașează duhul trupului, ci ridică trupul în sfera duhului. Care sînt acestea? Cele duhovnicești, care nu vin de la trup peste minte, ci de la minte peste trup, cum s-a mai spus. Harul Duhului prin mijlocirea sufletului trece și la trup și-l îndumnezeiește, abătîndu-l de la cele rele. Fața lui Ștefan lumina ca fața unui înger. Pătimea deci și trupul cele dumnezeiești. Iată o pătimire și o lucrare comună trupului și sufletului, care nu e un piron ce lipsește sufletul de cele trupești și pămîntești, ci o legătură care înalță și trupul spre Dumnezeu. Acesta e caracterul lucrărilor misterioase din trupul celor dedați isihiei.

Varlaam, citînd cazul lui Pavel care a fost înălțat în al treilea cer neștiind de era în trup sau în afară de trup, pentru că Duhul l-a făcut să uite de toate cele din trup, deduce: „Dacă de toate, urmează că Duhul Sfînt venind face să se uite și acele dulceți și călduri misterioase care am aflat că se petrec la isihaști. Face să se uite, nu le produce. Într-adevăr, dacă sînt daruri ale lui Dumnezeu cele ce se petrec în ei, greșit se spune că cel ce se roagă cu adevărat trebuie să uite de toate, căci nimic nu trebuie uitat din cele date de Dumnezeu spre bine. Iar dacă e necesar să fie uitate acestea, cum nu va fi absurd să faci pe Dumnezeu cauza imediată a acelor lucruri a căror lipsă și încetare e mai bună pentru rugăciune?"

Varlaam își construiește realitatea cu un silogism, deducînd de la un caz izolat cum trebuie să se întîmple întotdeauna. Palama răspunde cu istoria cu realitatea însăși. Pavel care a uitat de sine cînd a fost înălțat în al treilea cer, stă alături cu cazurile în care se dau harismele profeției, vindecării, vorbirii în limbi etc., care se manifestă și în suflet și în trup. Pe cel ce se roagă cu adevărat Dumnezeu uneori îl ridică în extaz, alteori îl lasă în ei înșiși, lucrînd misterios prin sufletul și trupul lor.

Varlaam aduce și mărturii patristice. Așa, bună oară, pe Dionisie cel Mare, scriind către Timotei: „Preocupîndu-te intens de vederile mistice

părăsește atît simțurile cît și lucrările mintale, și toate cele sensibile și inteligibile, și tinde cît poți spre unirea cu Cel ce este peste toată ființa și cunoștința"[1]. Dar mărturia aceasta, care vorbește de rugăciunea mintală, se întoarce contra lui Varlaam, care, precum respinge începutul rugăciunii ce se face cu inimă înfrîntă, plină de teamă, de durere și suspine, suportînd chinul postului și al vegherii, la fel tratează și sfîrșitul rugăciunii la care se ajunge mai tîrziu. În citatul amintit Dionisie arată lui Timotei toate treptele pe care are să le urce pînă la culmea cea mai înaltă, care e extazul. Numai în extaz, cînd ești afară din tine, încetează aceste lucrări. Dar extazul nu e o stare durabilă.

Cea mai mare parte din timp cei ce se roagă rămîn în trup și simt patimile din ei. Cele sfinte și produse de rugăciune înalță și fac duhovnicești și pe cele naturale, dar nu le desființează. Începutul acestei desăvîrșiri e temerea, prin care nu se omoară partea pasională a sufletului cum crede Varlaam, ci devenind lucrare plăcută lui Dumnezeu produce străpungerea și plînsul mîntuitor, baia iertării. Lacrimile curățitoare care dau aripi rugăciunii și luminează ochii spiritului care menține, cum zice Grigorie Teologul, harul botezului iar de se depărtează îl cheamă înapoi, din care motiv se și numesc al doilea botez, lacrimile acestea nu sînt o lucrare comună trupului și părții pasionale a sufletului? Cum poate zice atunci Varlaam că orice lucrare comună a trupului și a sufletului întunecă sufletul și-l atrage în jos? Nu toate lucrările comune ale trupului și sufletului sînt stricăcioase, unele sînt folositoare. Varlaam zice: „Toate fac sufletul să privească în jos. Toate mișcările ce se produc, cîte sînt comune sufletului și trupului vin de la cel rău și sînt spre stricăciune sufletului". Iar despre plînsul acesta se exprimă: „Plînsul acesta nu-l socotesc fără patimă (ἀπαθὲς) și fericit. Cum ar fi fără patimă ceea ce se produce prin lucrarea părții pasionale a sufletului? Și cum ar fi liber de patimă (ἀπαθής), acela care are activă această parte pasională și n-a realizat prin stăruință totala mortificare a ei?"

Palama răspunde că libertatea de patimi (ἀπάθεια) nu este omorîrea părții pasionale, ci îndreptarea ei de la cele rele spre cele bune, spre cele dumnezeiești. Astfel liber de patimi este cel ce a lepădat obiceiurile rele dar e bogat în cele bune, cel care își supune partea irascibilă și concupiscentă, care la un loc formează partea pasională, părții cugetătoare a sufletului, așa cum cei pătimași își supun partea cugetătoare celei pasionale. Ultimul lucru

[1] P.G. 3, 997

este abuz. Firesc e ca prin minte să cunoaștem pe Dumnezeu, prin partea pasională să ne cîștigăm virtuțile, în concupiscență să sădim iubirea curată, iar partea irascibilă să dobîndească răbdarea. Pe cînd cel ce mortifică partea pasională, e indiferent atît față de bine cît și față de rău.

Prin apatie duce calea spre desăvîrșita iubire de Dumnezeu, evitînd tot ce e rău, cultivînd amintirea Lui și împlinind poruncile Lui. Partea pasională trebuie deci prezentată lui Dumnezeu vie și lucrătoare, jertfă vie, la fel trupul, care să facă cu toate mădularele lui cele plăcute lui Dumnezeu. Lucrările făcute prin membrele trupului în cinstea lui Dumnezeu desăvîrșesc sufletul. Cu atît mai mult mișcările părții pasionale care e mai aproape de minte, care leagă trupul de minte. Cere apostolul să mortificăm anumite lucrări ale trupului. Dar acestea sînt: curvia, necurăția, patima rea, lăcomia (Ef. 5, 4), dar nu îngenunchierea bunăoară, sau lucrările Duhului săvîrșite prin trup, sau patimile fericite.

Varlaam se întreabă: „Cum? vom disprețui, rugîndu-ne, simțurile și fantezia, iar partea pasională a sufletului o vom lăsa să lucreze prin vieuirea din puterile ei? Nu o vom opri mai degrabă pe aceasta? Dar lucrările ei sînt cele care orbesc și strică ochiul dumnezeiesc".

Palama îi răspunde că prin partea pasională iubim pe Dumnezeu și pe aproapele și urîm răul. Ori iubirea lui Dumnezeu și ura răului ne împiedică să vedem pe Dumnezeu? Precum nu omoară cugetarea cel ce-și ocupă gîndul numai cu Dumnezeu și depărtează cugetele rele, așa nu omoară partea pasională cel ce iubește binele, omoară numai raportul acesteia cu cele rele, întorcînd-o întreagă spre iubirea lui Dumnezeu. Aceasta e condiția pentru desfacerea de cele trupești, pentru concentrarea minții în gîndul la Dumnezeu în rugăciune. Ideea aceasta despre apatie sau mortificare o mai rezumă o dată Palama terminînd: „E limpede pentru toți că nu ni s-a poruncit să ne răstignim trupul cu patimile și cu dorințele lui ca să ne omorîm pe noi înșine, mortificînd toată lucrarea trupului și puterea sufletului, ci pentru ca desfăcîndu-ne de poftele și faptele murdare și fugind de ele fără a privi înapoi să devenim bărbați ai poftelor Duhului, cum zice Daniil, stînd și mișcîndu-ne în ele cu cuget ferm și înaintînd mereu cu bărbăție ca Lot care a ieșit din Sodoma".

Spiritualismului abstract al lui Varlaam, care în disprețul lui de trup e atît de obișnuit raționalismului vulgar și sectelor protestante și e atît de puțin creștin, îi opune Sf. Grigorie Palama concepția larg creștină care propovăduiește mîntuirea pentru întreg omul, căci omul ca totalitate, cu

trup și suflet e îndumnezeit, nici una din puterile lui sufletești și trupești nu e în creștinism disprețuită și înăbușită, ci toate îndreptate în altă direcție, spre Dumnezeu[1]. Practic, Varlaam, purtat de mentalitatea apuseană voia să dea o lovitură raționalistă ascezei răsăritene, care nu vrea distrugerea trupului, dar nici nu se dezinteresează de el, ci se îngrijește de mîntuirea lui, dezrobindu-i prin exercițiu puterile de sub păcat și îndreptîndu-le spre virtute.

Părerile lui Varlaam le-am redat în citate lungi. Așa că, fără nici un fel de părtinire, se poate spune că punctul reprezentat de Sf. Grigorie Palama e cel drept și profund creștin.

În același tratat Sf. Grigorie face în continuare și o scurtă respingere a criticilor aduse de Varlaam în special metodului lui Nichifor Monahul. Nichifor zice „Silește-ți mintea să intre cu aerul inspirat în inimă". Varlaam a despărțit cuvîntul *silește-ți de mintea* și l-a raportat la aer, ridiculizînd astfel pe Nichifor că îndeamnă la inspirații forțate. Palama spune că în aceste cuvinte se cere numai să-ți așezi mintea în ritmul inspirației și să-l îndrepți spre inimă. Nu e vorba de fluxul minții (*ουσια του νου*) cum afirmă Varlaam, ci de lucrările ei (*ενεργιαι του νου*) care s-au revărsat prin simțuri afară, ele să se direcționeze spre interior. Varlaam atacase în a doua redacțiune a scrierii sale și cele spuse de Palama în trat. II, triada I în apărarea metodului lui Nichifor. Palama spusese acolo după Macarie cel Mare, că „inima este primul organ trupesc al minții", înțelegînd că prin ea se face legătura între minte și trup. Varlaam găsește niște materii mai fine în trup prin mijlocirea cărora se face această unire. La aceasta

[1] Concepția aceasta pro unei creștină o expune teologul rus B. Vîșeslavcev cu dovezi patristice și în termeni împrumutați din știința psihanalizei, în Etica erosului transfigurator (rusește) Y.M.C.A. Press Paris 1931. Toate puterile omului, spune el, pot avea o direcție rea, greșită, și toate pot fi mijloace sublimate, îndumnezeite. Patimile în totalitatea lor nu sînt rele în ele însele, de sînt bune în mîna celor ce rîvnesc o viață bună. Pe cît ce dorința, voluptatea, frica, prin sublimație se transformă: dorința în dorul puternic după harurile dumnezeiești, voluptatea în fericirea și încîntarea minții pentru darurile dumnezeiești, frica în teama, compunere, însăși de greșeală, mînia în căință. Virtutea e zidită din același material ca și viciul. Puterile naturale ale sufletului și trupului devin rele numai atunci cînd primesc o formă denaturată, una perversă. Ideea fundamentală a întregii ascetici și mistici greco-răsăritene e îndumnezeirea (θεωσις). Îndumnezeirea este sublimarea continuă a întregii firi a omului, a tuturor puterilor trupului și sufletului, pentru că trupul omului e biserica Duhului lui Dumnezeu (I Cor. 6, 19). Sub această optică categoriile ascetica și mistica creștină ortodoxă ascetică și mistică necreștine, fie ea hinduistă neoplatonică, gnostică, stoică. Acolo nu e sublimare, acolo e negație, nu mîntuirea lumii ci mîntuire de lume. Pentru ascetica negativă transfigurarea sufletului și a trupului, învierea este o absurditate. Ceea ce e inferior (trup, patimi, eros), subconștient natură cosmos) nu «se mîntuiește», nu se modelează și nu se sublimează în sacerdoțiu, ci se dezrădăcinează, se neagă și se taie în întregime.

Palama răspunde că esențialul este că există această unire între suflet și trup și o recunoaște și Varlaam. Modul cum se face această unire rămîne ca total misterios.

Propriu-zis despre metodul isihast nu vorbește Palama în trat. II, triada II. A vorbit despre el în trat. II, triada I, dar fără să insiste prea mult asupra amănuntelor și fără să-l arate că e neapărat necesar pentru ajungerea la sfințenie. A susținut numai că e bine, posibil și necesar să se concentreze cugetarea în interior și că din pricina nestatorniciei ei unii recomandă ca mijloc de fixare a atenției observarea cursului respirației și, evident, pentru o mai bună observare, rărirea ei în oarecare măsură. Astfel mintea nu va mai căuta în jur. De poziția recomandată în metodă spus că, întrucît trupul în tot ce face reprezintă ca o icoană mișcările interioare, o întoarcere cvasicirculară a lui spre sine închipuiește și realizează întoarcerea minții de la cele externe spre sine.

Deci, fără să facă prea mare caz de cuvinte, fără să ironizeze ideea, esențialul metodului isihast este foarte just. În trat. II, triada II cere și lui Varlaam ca să nu privească la cuvinte, ci să vadă justețea a ceea ce e esențial în practica isihastă.

c) VEDEREA LUMINII DUMNEZEIEȘTI

În tratatul III din triada I și II Palama argumentează posibilitatea vederii luminii dumnezeiești. Pentru Varlaam, singura lumină spirituală e lumina științei, pe care o au învățații. Lumina pe care spun că o văd isihaștii e lumină. În afară de aceea îi acuză că socotesc ființa lui Dumnezeu sensibilă, avînd formă, volum și calitate și, ca atare, amestecîndu-se cu aerul care primește radiațiuni din El și le circumscrie spațial și sensibil. La aceasta Palama îl întreabă cum pot socoti sensibil pe Dumnezeu acela care își suspendă activitatea simțurilor externe?[2] Acuza aceasta nu este decît o calomnie căci în alt loc însuși Varlaam zice: „Acum să vorbim despre lumina mintală și imaterială pe care spun unii că o văd". Deci nu o socotesc isihaștii sensibilă. Ba n-o socotesc nici mintală în sens propriu, căci știu că e mai presus și de minte, producîndu-se în minte prin puterea Duhului Sfînt, după ce încetează toată activitatea mintală. Iar ființa lui Dumnezeu o cred mai presus și de această lumină.[3]

Varlaam continuă: „Dacă lumina mintală și nematerială de care vorbesc aceia, socotesc că e însuși Dumnezeu cel supraființial, păstrîndu-i invizibilitatea și inaccesibilitatea față de orice simț, iar dacă spun că o văd, o

socotesc înger sau însăși ființa minții cînd, curățită de patimi și de neștiință, se vede pe sine însăși și în sine ca într-o imagine proprie pe Dumnezeu, – dacă cugetă că e una din acestea, cugetă foarte corect și potrivit cu tradiția creștină; dacă însă spun că nu e nici ființa supraființială a lui Dumnezeu, nici ființa îngerească, nici mintea însăși, ci că mintea privește la ea (la această lumină – n.tr.) ca la o altă subzistență, eu nu știu ce e această lumină, știu însă că nu există." Totodată, Varlaam afirma că isihaștii socotesc că această lumină e de sine stătătoare (εν ιδια υποστασει).

Palama răspunde că nici un isihast și nici un om nu susține că există o lumină mintală în ipostas propriu (de sine stătătoare), care să nu fie nici Dumnezeu, nici înger, nici om. N-a auzit bine cînd i s-a spus, sau i-a spus vreun călugăr simplu, neînțelegător al acestor lucruri. Iar ființa lui Dumnezeu o socotesc isihaștii nu numai invizibilă și inaccesibilă față de orice simț, ci și dincolo de ce este inaccesibil și invizibil pentru simțuri. E mai presus nu numai față de orice afirmație, ci și față de orice negație. Iar lumina o socotesc strălucire și har dumnezeiesc, văzută nevăzut și cunoscută neînțeles, numai prin experiență. Ce este însă în sine, să spună Varlaam cu metodele lui de analiză, distincție și definiție! Ei știu că ființa lui Dumnezeu nu e, căci aceea e neatinsă și neîmpărtășibilă. Înger iar nu e, căci poartă caractere dumnezeiești. Uneori scoate din trup, ca pe Pavel, alteori transfigurează și trupul, luminîndu-l și îndumnezeindu-l, și pe el, ca pe Moise cînd cobora de pe Sinai. Uneori devine perceptibilă și pentru ochii trupești, ceea ce e o mare minune. Uneori celui ce o vede îi și grăiește cu cuvinte negrăite, ca lui Pavel. Lucrul acesta Scriptura, Părinții și isihaștii îl numesc lumină. Dacă Varlaam are o numire mai bună, s-o spună.

Lumina aceea nu este înger, căci îngerii se arată în chipuri diferite și nu numai celor curați de patimi. Nu este nici mintea însăși care se vede pe sine. Mintea curățită și luminată și ajunsă părtașă de harul dumnezeiesc, privește și alte vederi mistice. Se vede mintea și pe sine, dar atunci știe că nu vede altceva, deși se vede altfel, luminată de harul dumnezeiesc care o ajută să se depășească pe sine și să vadă în Duh pe Dumnezeu.

Iar pentru aceasta nu trebuie altceva decît numai curățirea de patimi, nu și de neștiință, cum zice Varlaam. Prin rugăciunea stăruitoare și nematerială se ridică dincolo de orice cunoștință.

Varlaam, afirmînd că lumina văzută cu mintea e numai cunoștința lucrurilor create, consideră întunecați și necurățiți pe cei ce nu studiază fizica lui Aristotel și astrologia lui Ptolomeu. El zice literal: „Dar cei cu înspirările

de sus spun că două sînt luminile arătate de Dumnezeu celor evlavioși: una cea a cunoștinței și alta subzistentă, care se arată în chip deosebit celor ce-au progresat în înșpirări". Palama aduce locuri din Părinți că și aceia știu de două lumini. Așa din Isac Sirul care spune că avem doi ochi sufletești, dintre care cu unul vedem tainele din natură, adică puterea, înțelepciunea și providența lui Dumnezeu, „iar cu al doilea slava naturii Lui celei sfinte, cînd binevoiește Dumnezeu să ne introducă în tainele duhovnicești". E slava dinainte de crearea lumii de care zice Mîntuitorul că voiește s-o vadă urmașii Săi (Io. 17, 24). Slava aceasta nu e, cum se vede, natura lui Dumnezeu, dar nu e nici ceva temporal, ci e nedespărțită de natura dumnezeiască. Ea, cum spune Isac, nu se poate vedea și cîștiga cercetînd structura lucrurilor, căci prin aceasta se cunoaște numai puterea, înțelepciunea și providența dumnezeiască. Slava se vede cu alți ochi și ca este altă lumină decît cunoștința lucrurilor. Cunoașterea lui Dumnezeu din lucruri e una vagă, problematică, cine vede lumina a doua, care e mai presus de toate creaturile, are chiar în el pe Dumnezeu care nu e despărțit de slava Sa. Iar la vederea aceasta ajunge cel ce păzește poruncile lui Dumnezeu și-L iubește, cum zice Domnul (Io. 14, 24). Deci altceva este lumina aceasta decît cunoștința din științe.

Varlaam nu acordă însă păzirii poruncilor puterea de-a alunga întunericul din suflet: „Păzirea poruncilor nu poate alunga întunericul neștiinței din suflet; aceasta o poate face numai învățătura și cercetarea stăruitoare ș.c.l. Iar ceea ce nu poate alunga neștiința, nu poate procura nici cunoștința". De aici se vede că însuși Varlaam recunoaște că lumina care vine în urma păzirii poruncilor nu e cunoștința din științe. Lumina aceasta e mai presus de orice știință, căci nimic nu e mai sus ca locuirea lui Dumnezeu în noi. Ba, această lumină, deci *indirect păzirea poruncilor procură adevărata cunoștință. Și nu numai adevărata cunoștință, ci și îndumnezeirea*, pe care o dobîndim deplin cînd avem în noi slava lui Dumnezeu în Duhul Sfînt.

Slava aceasta au văzut-o cei trei apostoli pe muntele Tabor (Lc. 9, 32), cînd „fața Lui strălucea ca soarele și hainele Lui erau albe ca lumina" (Mt. 17, 2). De lumina aceasta spune Petru (II Petru 1, 19) că strălucește în inimile credincioșilor și e mai luminoasă cu mult nu numai decît cunoștința lucrurilor create, ci și decît cunoștința Sf. Scripturi. Varlaam întreba nedumerit: „Dar cum poate fi luată această lumină ca un comparativ al soarelui, dacă e dumnezeiască?" Palama arată că aici e vorba de o pildă și gradul comparativ nu exprimă o asemănare de natură, că a demonstrat în trat. III, triada I, că lumina din Tabor nu e nici sensibilă, nici mintală în sens propriu.

Varlaam socotea toate luminile arătate de Dumnezeu sfinţilor artificii simbolice (συμβολικὰ φάσματα), enigme ale unor realităţi imateriale şi ideale, fără nici o realitate. Cu citate din sfinţii Părinţi, Palama arată că lumina de pe Tabor n-a fost numai slava trupului, ci a naturii dumnezeieşti, care, unită într-unul din ipostasele ei cu acel trup, a aşezat în el toată slava şi strălucirea sa. Nu se poate spune deci despre această slavă că acum e, acum nu e, producîndu-se şi nimicindu-se, arătîndu-se şi pierind cu totul ca nişte artificii sau simboluri fără subzistenţă. Varlaam, numind lumina din Tabor simbol pe baza lui Maxim Mărturisitorul (P.G. 91, 1169), Palama arată că Maxim foloseşte cuvîntul simbol pentru un lucru nu în sensul că acel lucru nu există real, ci e numai o plăsmuire, ci în sensul că e o treaptă care te urcă mai sus spre cele dumnezeieşti. Astfel, tot acolo Maxim numeşte pe Moise simbol al judecăţii, pe Ilie al providenţei, pe Petru al credinţei, pe Iacob al speranţei, pe Ioan al iubirii. Aceştia toţi nu sînt numai plăsmuiri ireale, acum producîndu-se, acum dispărînd, ci există real. Prin ei numai se uşurează viziunea celor ce sînt mai sus de ei. Cu alte citate din Maxim şi Dionisie Areopagitul arată că acea lumină e mai presus de simţuri şi de minte. Apostolul Pavel, care vorbind de înălţarea sa pînă la al treilea cer (II Cor. 12, 2-4) spune că *a auzit* cuvinte nespuse şi *nu ştie* că a fost răpit în rai dacă *nu ştie* de era în trup sau afară de trup, e pentru Palama o dovadă că simţirea acestor lucruri e mai presus de simţire şi minte. Dionisie Areopagitul numeşte lumina aceea vizibilă, dar nu sensibilă[5].

Dar Pavel, înălţat pînă la al treilea cer, n-a văzut fiinţa lui Dumnezeu. La fel nici cei purificaţi prin isihie. Fiinţa dumnezeiască ei ştiu că e deasupra a ceea ce văd. Şi nu prin cugetare ştiu aceasta, ci prin vedere, ei experimentează negaţiunea aceasta (τὴν ἀφαίρεσιν), nu o cugetă cu raţiunea. Precum experierea şi vederea celor dumnezeieşti întrece teologia afirmativă, la fel experierea în această vedere a faptului că fiinţa depăşeşte ceea ce se vede întrece teologia negativă.

Lumina şi slava aceea nu e numai a unei persoane, ci a tuturor trei, pentru că e a naturii dumnezeieşti. De aceea ea nu se poate vedea prin puterea omenească oricît ar fi de mare, nici prin ajutor îngeresc, ci numai prin puterea dumnezeiască. De protomartirul Ştefan spun Faptele Apostolilor (7, 55) că a văzut-o „fiind plin de Duhul Sfînt". Deci numai realizîndu-se, o unire cu Dumnezeu, poate fi văzută acea lumină. Îngerii ne pot descoperi

[5] P.G. 3, 592.

multe, dar acea lumină nu ni se transmite prin mijlocirea lor. De vederile dumnezeieşti ne învrednicim şi noi ca şi îngerii, nemijlocit. Harul cunoştinţei se dă de cele mai multe ori prin îngeri (de ex., legea lui Moise), dar vederile dumnezeieşti se arată direct. Vederile acestea mistice ne arată diferite lucruri, prezente, viitoare, sensibile, ideale, etc. Şi fiecare se vede altfel, după puterea celor ce văd şi potrivit cu acele lucruri.

Într-adevăr, pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut, nici nu L va vedea, fie om, fie înger; dar aceasta întrucît e om sau înger şi priveşte sensibil sau mintal. Cel care a devenit însă duh şi priveşte în Duh, cum nu va vedea pe Acela prin Acela? Dar nici prin privirea aceasta în Duh nu poate fi văzută toată lumina dumnezeiască, nu poate fi cuprinsă infinitatea puterii lui Dumnezeu. Strălucirea aceea dă ochiului duhovnicesc şi celui unit cu Dumnezeu tot mai multă putere, îl face să cuprindă tot mai mult din ea, dar niciodată nu ajunge la capăt, ci îl înconjoară la infinit cu raze tot mai luminoase. De aceea sfinţii numesc această lumină, prin care, încetînd toată puterea cunoaşterii, se uneşte şi se arată Dumnezeu dumnezeilor, infinită. Prin împărtăşirea de ceva mai înalt se transformă şi aceea în sens ascendent şi schimbîndu-şi puterile le încetează toată lucrarea sufletului şi a trupului încît numai aceea de care se împărtăşesc se manifestă şi se vede de ei, notele naturale fiind învinse de prisosinţa slavei, ca să fie Dumnezeu totul în toate cum zice apostolul. Devin ca îngerii din cer care văd faţa Tatălui. Uniţi cu această lumină care i deosebită de toate existenţele, ei ştiu că ea nu i numai din cele create. Unirea însăşi se face după o desfacere de toate cele create. Se zice despre ea şi că nu există, în sensul că depăşeşte toate cele existente. E mai presus de cunoştinţă, deşi i se zice metaforic şi cunoştinţă. Dar poate fi numită mai degrabă neştiinţă, în sensul că depăşeşte orice cunoştinţă, căci nu e o specie de cunoştinţă, nu cade în sfera generală a noţiunii de cunoştinţă. Sigur că nici neştiinţă nu poate fi numită în sensul propriu.

Acestei uniri nu i se poate găsi o numire proprie. Nu i se poate zice în sens propriu nici unire, nici vedere, nici simţire, nici cunoştinţă, nici înţelegere, nici iluminare, şi totuşi numai ei i se cuvin propriu zis aceste numiri. Deci greşeşte Varlaam plasînd această unire în categoria generală a cunoştinţei, căci atunci ar trebui să aparţină acestei categorii şi neştiinţa ce dată se această unire se numeşte şi neştiinţă. Nu aparţine aceasta la categoria cunoştinţei, aşa cum nu aparţine fiinţa suprafiinţială a lui Dumnezeu la categoria generală a fiinţei.

Dar ce este atunci această unire, care nu-i, în sensul de depășire (καθ' ὑπεροχήν), nimic din cele ce sînt? Nu cumva e teologie apofatică? Desigur nu, căci nu e negațiune ca teologia apofatică, ci unire. Apoi pentru unire e necesar extazul și puțintatea, pentru teologia apofatică nu. Teologia apofatică poate fi înțeleasă și exprimată, unirea aceea e însă negrăită și neînțeleasă chiar de cei ce-o experiază. Lumina teologiei apofatice e cunoștință și rațiune, cea a unirii e lumină subzistentă. Unirea e ce zic Părinții: „Sfîrșitul rugăciunii e răpirea spre Domnul". Căci în rugăciune lepădînd mintea treptat, relațiile cu lucrurile întîi cu cele urîte și rele, apoi cu cele nemijlocite – tendința de-a le cunoaște în timpul rugăciunii e de la cel rău – se desface întreagă de toate. Această desfacere de toate, acest extaz e cu mult superior teologiei negative, căci numai cei ajunși la apatie îl pot obține. Și nu se realizează unirea pînă ce nu va lumina Duhul de sus și nu-l va răpi spre vederea luminii pe cel ce a ajuns, rugîndu-se, deasupra vîrfurilor puterilor sale naturale, așteptînd acolo promisiunea Tatălui. Această unire are început și urmare, după cum e mai obscură sau mai luminoasă. Dar sfîrșit nu are, căci poate progresa la infinit. Poate fi apoi o luminare scurtă sau o vedere mai lungă, sau una durabilă.

Deci vederea luminii e unire, iar unirea cu lumina e vedere. Dacă se realizează cînd încetează toate lucrările mintale, sigur că se realizează prin Duhul. În lumină fiind cel ce vede, privește lumina ieșind din toate celelalte, el devine întreg lumină și se face asemenea cu ceea ce vede, mai bine zis se unește neamestecat cu aceea. Fiind lumină și văzînd lumină prin lumină. Privindu-se pe sine, vede lumină, uitîndu-se la ceea ce privește, vede lumină, puterea prin care vede e și ea lumină. Aceasta este unirea, că toate acelea sînt una, încît nu se mai poate distinge cel ce vede de ce vede și prin ce vede, ci numai că totul este o lumină deosebită de cele create.

La o astfel de unire n-ajung nici îngerii, decît dacă se depășesc pe ei înșiși prin harul ce le este dat.

O serie întreagă de apostoli și Părinți mărturisesc că lumina arătată de Dumnezeu sfinților e altceva decît cunoștința din lucrurile create, că e slava naturii dumnezeiești și nu produs al fanteziei sau ceva asemănător luminilor sensibile. Lumina aceea e miezul și substanța (ὑπόστασιν) și frumusețea veacului ce va să fie. E singura lumină adevărată, eternă, neschimbată prin care devenim și noi lumină, ca niște fii ai luminii.

Varlaam se silea cu toată puterea să arate că nu există vedere mai presus de lucrările mintale, deși numai prin acea vedere care e mai presus de lucrările mintale se dovedește irefutabil, atît faptul că Dumnezeu există cu adevărat cît și acela că e mai presus de toate existențele. Dacă slava lui Dumnezeu se arată în timpul rugăciunii numai celor ce s-au ridicat peste tot ce-i sensibil și inteligibil, cum nu va fi ființa lui Dumnezeu mai presus de toată simțirea și cugetarea, cînd e mai presus și de acea vedere?

Iar bunurile veacului viitor nu sînt mai presus de toate puterile sensibile și intelectuale? Pe acelea le va vedea inima curată, zice Maxim Mărturisitorul. Cum nu e deci vederea lor (ὅρασιν) mai presus de toate lucrările mintale (πάσης νοερᾶς ἐνεργείας)? În veacul viitor, zice Grigorie de Nisa, „nu va fi lipsă de nimic din cele ce susțin viața acum, nici de aer, nici de lumină, nici de spațiu, nici de celelalte asemănătoare, locul tuturor le va ține natura dumnezeiască". Iar Maxim Mărturisitorul zice: „Îndumnezeirea de-atunci a sufletului și a trupului ne va dărui încetarea tuturor lucrărilor naturale ale minții și simțurilor, așa încît și prin suflet și prin trup se va manifesta Dumnezeu, biruindu-se prin prisosința slavei natele naturale". Ce este deci lumina care se va vedea prin ochii trupești fără aer, care nu e sensibilă și întrece toată cunoștința naturală?

Nu slava lui Dumnezeu? Și ce se ridică peste orice simțire și cugetare și ne face apți de acea vedere? Duhul Sfînt care ne va îndumnezei atunci nu numai sufletul ci și trupul. Iată dar că există vedere mai presus de înțelegere și lumină a minții care nu e cunoștință.

Ba eu, zice Palama, și credința o socotesc o vedere de altă natură a minții, mai presus de toate percepțiile sensibile și de toată înțelegerea, ca una ce întrece toate puterile sufletului nostru. Doar spune Pavel (Evr. 11, 13), de drepții din Vechiul Testament că „au murit neluînd făgăduințele ci de departe văzîndu-le și sărutîndu-le". Există deci o vedere și o înțelegere a minții mai presus de toate lucrările mintale, mai presus de înțelegere. Ba și mai sus. Căci peste orice înțelegere e credința noastră. Dar vederea celor ce au murit în credință e mai presus de ea, căci nu e numai vedere de departe, ci bucurie, împărtășire de acele bunuri. Iar bunurile acelea care încă sînt mai presus de simțuri și de înțelegere, nu sînt însăși ființa dumnezeiască, aceasta e mai presus și de ele ca fundament al lor (ὑπόστασις).

Cei ce nu admit o astfel de vedere mai presus de înțelegere nu înalță atît de sus pe Dumnezeu, căci ei socotesc că mintea ajunge pentru a cunoaște pe Dumnezeu.

Credința e deci vedere mai presus de minte. Aceasta o arată Pavel în cap. 11 Evrei. „Prin credință, zice, *înțelegem* că s-au întemeiat veacurile prin

cuvîntul lui Dumnezeu" (11, 3). Nici o minte n-a priceput aceasta. Orice minte spunea că lumea e din veci. Credința nu e deci o putere naturală, ci supranaturală, dată nouă de Fiul. Același lucru îl arată celelalte exemple. Credința face nebună toată știința minții. Nu cel care are știință, ci cel care are credință în inimă are în el pe Iisus Hristos.

Există deci o vedere mai presus de lucrările minții, oricît s-ar opune Varlaam. E numită însă vedere în sens impropriu, căci e mai presus de vedere, așa cum i se zice uneori și înțelegere dar nu în sens propriu căci e mai presus de înțelegere. Propriu zis, ea n-are nume și e mai presus de orice nume. Numirile ce i se dau sînt cu mult mai prejos de ea.

Are dreptate Varlaam să spună că teologia apofatică ține de sfera mintală. Doar se neagă cele cunoscute, nu cele necunoscute. Mintea înțelege ce se neagă lui Dumnezeu de către această teologie. Dar altceva e vederea mai presus de minte (ἡ ὑπὲρ νοῦν ὅρασις). Dacă n-ar fi mintea noastră în stare să se depășească pe sine, n-ar exista vedere și înțelegere mai presus de lucrările mintale. Dar avînd mintea această putere (δύναμις) singura prin care se unește cu Dumnezeu și care devine în timpul rugăciunii prin Dumnezeu lucrare (ἐνέργεια), există o astfel de vedere mai presus de toate lucrările mintale, vedere pe care o numim mai presus de înțelegere (ὅρασις ὑπὲρ νόησιν). I s-ar putea zice cineva acestei vederi și nevedere sau neștiință (ἀορασία καὶ ἀγνωσία), în sens că depășește orice vedere și orice știință (ὑπεροχικῶς). Că mintea are o putere prin care se depășește pe sine și prin care se unește cu cele mai presus de sine, o spune și Dionisie Areopagitul: „Mintea noastră are pe de o parte puterea de a înțelege prin care vede cele inteligibile (τὰ νοητά), pe de alta unirea care întrece natura minții și prin care se împreună cu cele ce sînt mai presus de ea" (P.G. 3, 865 D). Unirea aceasta, care depășește natura minții, evident că este mai presus de toate lucrările minții și nu e cunoaștere (γνῶσις), căci depășește cunoașterea, ca leagă mintea de Dumnezeu și nu de lucrurile create, ca cunoașterea.

Varlaam nu admite vedere mai presus de toate lucrările mintale „fiindcă zice, nu există nimic mai înalt ca teologia prin negațiune". El nu înțelege că altceva e vederea și altceva teologia (ἕτερον θεωρία θεολογίας), așa cum altceva este a zice ceva despre Dumnezeu și altceva a-L avea și a-L vedea. Teologia apofatică e și ea rațiune (λόγος), vederile sînt însă mai presus de rațiune. Văzătorii (οἱ θεωρητικοί) întrec pe teologi.

Varlaam pentru a-și susține părerea că nu e nimic mai sus ca teologia apofatică citează din Dionisie Areopagitul cuvintele: „Numai acela pă-

trunde în întunericul adînc (εἰς τὸν γνόφον), unde este cu adevărat Cel ce e dincolo de toate, care au depășit toate, și cele curate, și tot urcușul ca culmile lui sfinte și toate luminile dumnezeiești" (P.G. 3, 1000 C). Interpretînd aceste cuvinte, Varlaam zice: „În întunericul acesta intră omul prin negarea tuturor existențelor, iar vederea cea mai desăvîrșită este întunericul acesta, adică teologia prin negare. Peste a nu cunoaște nimic nu mai există altceva. Așa încît trebuie să lăsați în urmă și lumina aceea dumnezeiască de care vorbiți, ca să vă înălțați la teologia și vederea prin negațiune".

Dar Dionisie Areopagitul vorbește în alt loc de lumina care va lumina în viața viitoare pe drepți și care e identică cu cea de pe Tabor[1]. Lumina aceea se va vedea sensibil (αἰσθητῶς), mintal (νοερῶς), dar mai ales duhovnicește și dumnezeiește (πνευματικῶς καὶ νοερῶς). Căci precum mintea unită misterios cu simțul vede cele sensibile și simțul își însușește văzului el sensibil cele inteligibile din cauza legăturii lui cu mintea, la fel acestea amîndouă, unite cu Duhul, vor vedea duhovnicește acea lumină. Nu vom părăsi, zice Palama, această lumină pentru a ne coborî, nu a ne sui, cum socotește Varlaam, la teologia apofatică. Dionisie Areopagitul pune mai sus de toate lumina dumnezeiască. El numește întuneric însăși acea lumină din cauza abundenței ei. Căci scrie către Doroteu: „Întunericul dumnezeiesc (ὁ θεῖος γνόφος) este lumina neapropiată din cauza revărsării abundente de lumină. În el ajunge tot cel ce vrea să cunoască și să vadă pe Dumnezeu, înălțîndu-se mai presus de vedere și de cunoștință tocmai întrucît nu vede și nu cunoaște, cunoscînd aceea că e dincolo de cele sensibile"[2]. Aici Dionisie numește același lucru acum întuneric, acum lumină, acum zice că se vede, acum că nu se vede, acum că se cunoaște, acum că nu se cunoaște. Dar deoarece zice că această lumină e și întuneric din cauza prisosinței luminii, evident că propriu zis este lumină. Întuneric i se zice în sensul de depășire (καθ' ὑπεροχήν), ca una ce nu poate fi văzută de cei ce vor s-o vadă și s-o perceapă cu simțul sau prin lucrările minții. În întunericul sau în lumina aceasta nepuțînd ajunge decît sfinții, iar teologia apofatică putînd s-o manevreze orice om, evident că aceste două nu sînt identice și prima e incomparabil mai sus decît a doua.

Cine ajunge în acea lumină vede și nu vede, zice Dionisie Areopagitul. Cum aceasta? Pentru că vede, zice, mai presus de vedere. Deci propriu zis cunoaște și vede, nu vede în sensul de depășire, nevăzînd prin vreo lucrare

[1] P.G. 3, 592.
[2] P.G. 3, 1073.

a minții și a simțului, văzînd tocmai prin faptul că nu vede și nu cunoaște, adică prin faptul că a depășit orice lucrare noetică naturală. Vederea lui e mai înaltă decît cea omenească, căci a devenit Dumnezeu după har (θεὸς κατὰ χάριν), s-a unit cu Dumnezeu și vede prin Dumnezeu. Ce departe a rămas în urmă teologia apofatică, care e în sens propriu neștiință și nu în sensul de depășire. Și ce absurd e să declari neștiința aceasta în sens propriu, cea mai înaltă treaptă a cunoașterii.

Teologia apofatică este o icoană a acelei vederi fără formă și a acelei umpleri prin viziune, ce se face în Duhul Sfînt într-un chip mai presus de minte. Nu ea însăși este acea vedere. De aceea cei ce acceptă taina aceasta cu credință pot să mărească pe Dumnezeu prin teologia apofatică, dar nu-L pot vedea prin lumină și nu se pot uni cu El, de nu vor primi după împlinirea poruncilor puterea mai presus de fire a vederii.

Dacă teologia apofatică ar fi mai sus ca acea lumină ... înțelepciunea chinilor ar fi mai sus ca vederea de pe Tabor și ca bunurile vieții viitoare care constau tocmai în această vedere.

E drept că zice Dionisie cel Mare că Moise a trebuit să părăsească toate sunetele cerești și toate luminile dumnezeiești ca să poată pătrunde în întunericul dumnezeiesc (εἰς τὸ θεῖον γνόφον), dar însuși Dionisie arată în continuare că acolo prin aceste lumini înțelege anumite vederi introducătoare. Θεῖος γνόφος în nici un caz nu înseamnă acolo negațiunea tuturor, cum crede Varlaam, căci în acel întuneric Moise vede ceva, vede anume cortul material pe care l-a arătat printr-o imitare materială celor de jos. Acest cort imaterial ar fi după Părinți Iisus Hristos, Puterea lui Dumnezeu și Înțelepciunea Lui de sine subzistentă, după fire nematerială, și necreată, dar prevestind prin cortul mozaic că va primi odată chip material. Cortul care cuprinde toate mai dinainte de timp și în care s-au creat și se mențin toate văzutele și nevăzutele. Cortul mozaic și cele din el sînt simboluri sensibile. Dar înseși vederile lui Moise nu erau simboluri, căci spune acolo Dionisie că pentru a intra Moise în acel întuneric a trebuit să depășească toate senzațiile, impresiile, ideile, chiar și cele curate. A văzut ceva cu totul nematerial, simplu, neschimbat, fără formă (ἀνείδεον).

Dacă le-a văzut, erau vizibile acelea. Erau deci sau lumină, sau în lumină. Dar fiindcă toate acelea sînt simple, toate erau lumină. Și fiindcă le-a văzut depășindu-se pe sine însuși (ἑαυτὸν ὑπερβαίνοντα) nu a văzut nici prin simți,

P.G. 3 1000D

nici prin minte. Însăși acea lumină este cea care vede, se vede ea pe sine însăși și se înțelege prin ea însăși. Mintea depășindu-se pe sine își pierde ochiul său natural (desigur în sensul de depășire) și umplîndu-se de strălucirea orbitoare a luminii dumnezeiești și unindu-se cu Dumnezeu, însăși lumina este cea care vede în ea. Dar aceasta nu înseamnă că dumnezeiescul (τὸ θεῖον) nu mai e ascuns. Dumnezeiescul nu iese din ascunsul său, ci îi atrage și pe alții în acel ascuns sub întunericul dumnezeiesc. Moise nu se mai vedea atunci de către oameni. Ba ce-i mai mult, depășindu-se și pe sine însuși și desfăcîndu-se în chip negrăit de sine și ridicîndu-se peste toată lucrarea sensibilă și mintală, s-a ascuns, o minune!, și pe sine de către sine însuși. Tot așa și Pavel. Așa încît văzînd ei nu știau cine vede, ci întrebau cine e cel ce vede? Deci și văzînd sfinții, acum și în veacul viitor, acea lumină, ei știu că ea e mai presus și de vederea lor și în aceasta e dată posibilitatea unui continuu progres în vedere. Iar vederea aceasta a celor dumnezeiești este cu mult superioară teologiei afirmative sau negative, așa cum cuvintele orbilor despre soare sînt cu mult mai prejos decît vederea soarelui de către cei ce văd, iar soarele e mai presus și de vedere.

Lui Varlaam nu-i convenea termenul de vedere (ὅρασιν). Palama răspunde că poate fi numită și înțelegere mai presus de orice lucrare mintală. Varlaam declarînd vederea cu mult inferioară înțelegerii, blamează și vederile profeților zicînd: „Toate cele văzute de profeți sînt vederi inferioare înțelegerii, ca unele ce sînt plăsmuite, zugrăvite și exprimate prin fantezie". Dar fapt e că cele mai multe din vederi le-au privit profeții în extaz. Oare ce au văzut în extaz e inferior celor ce se înțeleg cu mintea? Ce-a văzut Moise în curs de 40 de zile ascuns în tenebrele dumnezeiești e ceva rău și inferior? Și lui i s-a arătat Dumnezeu într-o imagine și nu prin enigme. Vederile le imprimă Duhul Sfînt în partea cea mai înaltă a sufletului nostru. Icoanele fanteziei omenești sînt imprimate însă în aproape cea mai de jos parte a puterilor sufletești de către lucrurile externe prin simțuri. Alta este deci fantezia produsă de Dumnezeu în noi și alta cea omenească. Aceea este mult mai înaltă decît înțelegerea și nicidecum mai inferioară.

Varlaam aduce și un loc din Vasile cel Mare: „Îngerul care a modelat vederea pentru a inițiа în cele dumnezeiești pe teolog". „Aci, spune Varlaam, zicînd a modelat, a arătat că e vorba de fantezie, căci nimic din cele ce le vede mintea prin sine nu a fost modelat". Dar dacă ne-am lua după Varlaam ar trebui să credem că și vederile îngerilor sînt trupești și țin de fantezie, ba chiar ipostasele lor, căci zice Dionisie Areopagitul că dumnile

se modelează după chipul lui Dumnezeu[1]. Există și modelări și imprimări nemateriale, inteligibile. Cuvintele a modela, imprima, folosite pentru vederile profetice nu înseamnă că profeții în extaz au coborît într-o stare inferioară cugetării, ci că mintea lor e modelată după cea a îngerilor și li se imprimă vederi de natură cu totul nematerială. Maxim Mărturisitorul zice: „Inima curată este aceea care înfățișează lui Dumnezeu mintea fără nici o formă (*ανειδεν*) și gata să primească în ea semnele Lui, prin care devine translucidă"[2]. Profetul Zaharie încă zice că „Domnul a modelat (*ο πλασσων*) duhul omului întru el", înțelegînd fie crearea lui din nimic, fie îmbunătățirea lui (Zah. 12, 1).

Pentru Varlaam înțelegerea e superioară vederii. Dar atunci comentariul teologic al Scripturii e superior Scripturii. Dacă se spune uneori la profeți că îngerul a venit și a explicat profetului vederea, aceasta înseamnă că îngerul înțelegea mai bine vederea decît profetul: vederea era ceva cu mult mai adînc decît s-o înțeleagă cel ce o vedea deplin. Înțelegerea e superioară față de neștiință, nu față de vedere.

Varlaam după ce respinge învățătura Scripturii și a Părinților despre modul cum văd cei curați cu inima pe Dumnezeu, întreprinde să explice el aceasta: „Nu văd deci zice, cei curați la inimă pe Dumnezeu altfel decît sau prin analogie, sau după cauză, sau prin negațiune. Iar mai văzător de Dumnezeu e acela care cunoaște cele mai multe din părțile lumii, sau cele mai mari. Și mai văzător e cel ce cunoaște mai bine ceea ce cunoaște. Iar cel mai văzător e acela care cunoaște atît părțile vizibile ale lumii cît și puterile nevizibile, atracțiunea elementelor spre pămînt și spre celelalte și repulsia dintre ele, deosebirile, proprietățile, notele comune, lucrările, legăturile, acordarile, armoniile, simplu vorbind cele negrăite și cele grăite ale întregului univers. Căci cel care vede toate acestea bine, acela poate cunoaște drept cauză a tuturor pe Dumnezeu și îl cunoaște prin analogie cu toate acestea, iar prin negațiune îl așază mai presus de toate acestea. Căci Dumnezeu numai din lucruri se cunoaște, nu din cele ce nu le cunoaște cineva, ci numai din cele ce le cunoaște va cunoaște pe Dumnezeu. Deci cu cît cunoaște cineva mai multe, mai importante și mai precis, cu atît se distinge de alții în cunoașterea lui Dumnezeu. Chiar cunoașterea lui Dumnezeu prin negațiune, care pare că disprețuiește foarte mult lucrurile, nu poate exista fără cunoașterea tuturor lucrurilor. Căci numai lucrurile a căror existență o cunoaștem, putem să le negăm la Dumnezeu".

[1] P.G. ... 237

[2] P.G. 90, 1164

Varlaam nu admite altă cale de cunoaștere a lui Dumnezeu decît cea pur rațională. Dar atunci nu e nici o deosebire între păgîni și creștini. Iar învățații păgîni sînt mai văzători de Dumnezeu ca profeții. Cunoștința din lucruri e inferioară și nedeplină; adevărata cunoștință a lui Dumnezeu e cea mai presus de simțuri și de minte prin puterea Duhului Sfînt, cînd se face unirea cu Dumnezeu în lumină. Iar la inima curată duce păzirea poruncilor dumnezeiești. Varlaam explică și promisiunea Mîntuitorului că se va sălășlui cu Tatăl în cei ce-L iubesc și-I îndeplinesc poruncile (Io. 14), tot în sensul doctrinei sale: „Se va sălășlui în acela care cunoaște ideile naturii universului, căci acela cunoaște adevărul. Iar Dumnezeu e adevărul și Tatăl adevărului. Apoi orice cunoscător se sprijină și rămîne în ceea ce cunoaște. Deci cel ce are cunoștința lucrurilor e așezat durabil în Dumnezeu. Rămînînd acela neclintit în Dumnezeu, bine s-a zis că Dumnezeu va veni la el și își va face în el locaș. Acela este cel care și-a umplut mintea de lumină dumnezeiască și inteligibilă".

Dar diavolul încă cunoaște lucrurile. Rămîne și el în Dumnezeu? Unul care cunoaște dar nu face voia lui Dumnezeu, rămîne și el în Dumnezeu?

d) DEOSEBIREA ÎNTRE FIINȚĂ ȘI LUCRĂRILE LUI DUMNEZEU

Triada II o scrie Sf. Grigorie Palama în cursul anului 1339 cînd Varlaam e plecat sol în Occident. Varlaam la întoarcere compune o nouă operă polemică contra isihaștilor. Iar întoarcerea n-a putut fi înainte de sfîrșitul anului 1339 căci în 30 august 1339 (III Kal. Sept.) de abia i se înmînează o scrisoare a papei din Avignon către Robert, regele Siciliei. Opera aceasta și-a plănuit-o Varlaam încă pe cînd era în Italia, în drum spre casă și îndată ce se întoarce o publică sub titlul *Contra Masalianilor* numindu-i pe isihaști cînd masalieni cînd vlacherniți, după un oarecare Teodor din Trapezund fost intendent al palatului împărătesc Vlacherne și care a fost descoperit ca masalian. Din faptul că Palama îl acuză pe Varlaam că și-a plănuit opera cît era în Occident – deducînd că a fost îndemnat la aceasta de reluarea legăturilor cu catolicii – se poate conchide că triada II a lui Palama nu fusese scrisă la plecarea lui Varlaam și deci acesta n-a fost îndreptățit de apariția unui nou răspuns, la compunerea operei sale. În Occident a găsit Varlaam îndemnul și inspirația să reia atacurile împotriva isihasmului dintr-un punct de vedere mai înalt dogmatic, din punctul de vedere al dogmaticii scolastice despre nedeosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu.

Replica Sf. Grigorie Palama nu se lasă așteptată. Ea e compusă iarăși din trei tratate, numite de el cele de-al doilea, pentru că răspund scrierii a doua a lui Varlaam. Noi le numim triada a treia. Ele poartă următoarele titluri:

1. Al aceluiași, primul cuvînt contra celor de-al doilea. Respingerea absurdităților ce provin din scrierile cele de-al doilea ale filosofului Varlaam. Sau despre îndumnezeire.

2. Al aceluiași, catalogul absurdităților ce provin din premisele filosofului Varlaam. Cuvîntul al doilea contra celor de-al doilea.

3. Al aceluiași, catalogul absurdităților ce provin din concluziile aceluiași filosof. Cuvîntul al treilea contra celor de-al doilea.

Discuția a progresat la chestiunea esențială în jurul căreia rămîne tot timpul controverselor isihaste: ce este lumina dumnezeiască și peste tot lucrările dumnezeiești. În ce raport se află cu ființa dumnezeiască?

Palama își începe primul tratat din această triadă acuzînd pe Varlaam de catolicism, căci afirmînd acela că harul e creat, că e o aptitudine pur naturală, ceea ce se dă prin Fiul nu mai poate fi harul Duhului Sfînt, ci însuși ipostasul Lui; iar aceasta e tocmai dogma Filioque. Cu acest prilej, Palama aduce și alte indicii despre tendințele catolice ale lui Varlaam. Apoi cu locuri patristice dovedește că ceea ce se varsă peste noi prin Fiul nu e ipostasul Duhului, ci harul dumnezeiesc, care deci nu e creat. Că nu e creat arată faptul că Părinții îl numesc și „îndumnezeire" (θέωσις) sau „principiul îndumnezeirii" (θεαρχία), Dumnezeu fiind mai presus de el (ὑπέρθεον cum îl numește Dionisie Areopagitul). Că ce se varsă peste noi nu e însuși Duhul Sfînt se vede și din Ioil 2, 28, unde promite Domnul: „Voi turna din Duhul meu", nu: „Voi turna Duhul meu". Dacă nu e Duhul însuși, ce poate fi altceva decît lucrarea și harul Duhului? Harul acesta care îndumnezeiește e necreat și e nedespărțit de Duhul Sfînt. „Viața care o transmite (προϊεται) Duhul altui ipostas nu se desparte de el" zice Vasile cel Mare.

Deci nu o creează ci o dă din sine. Și ca să creadă cineva că această viață e ceva ființial Lui adaugă: „Iar cei ce se împărtășesc de el trăiesc într-un mod dumnezeiesc, primind viață dumnezeiască și cerească". Viața aceasta e puterea în Duhul în chip natural. Ea se numește de sfinți și Duh și dumnezeire (θεότης) ca una ce fiind dat îndumnezeitor totuși nu se desparte de Duhul care o dă. Iar lumină e aceasta, întrucît se procură printr-o iluminare negrăită. Duhul este însă mai sus decît harul sau lucrarea sa, nu numai în calitate de cauză a lui, ci și pentru că darul e totdeauna numai o părticică,

necuprinzînd primitorul toată lucrarea dumnezeiască. Astfel Dumnezeu e din multe puncte de vedere mai presus de această lumină și viață necreată.

Cu citate din Simeon Metafrastul[1], din Dionisie Areopagitul[2], Palama dovedește iarăși că lumina de pe fața lui Moise, sau cea din Tabor nu a fost sensibilă, ci a fost însăși slava dumnezeiri, căci o vor vedea sfinții și în viața viitoare.

Varlaam susținea că „lumina aceea a fost sensibilă și văzută prin aer (δι᾽ ἀέρος ὁρατόν), atunci s-a produs pentru a uimi, dar îndată a pierit, iar dumnezeire e numită, fiind simbol al dumnezeirii". Palama îl întreabă cum poate fi numit dumnezeire ceva sensibil și care n-are decît o existență de un moment? Și cum e sensibilă lumina aceea o dată ce va fi văzută și în viața viitoare, unde nu vom avea lipsă nici de aer, nici de spațiu, nici de altceva asemănător? Și apoi vom vedea tot numai simboluri și în viața viitoare? Părinții spun că lumina de pe Tabor a fost însăși dumnezeirea. Grigorie Teologul zice: „Lumină este dumnezeirea arătată pe munte ucenicilor". Ioan Gură de Aur: „Domnul s-a arătat mai strălucitor ca Sine, dumnezeirea arătîndu-și razele ei". Vasile cel Mare: „Dumnezeu e lumină neapropiată... De aceea au căzut și apostolii pe fețe, neputînd privi slava luminii Fiului, pentru că e lumină neapropiată. Lumină e și Duhul, căci s-a zis: care a luminat în inimile noastre prin Duhul". Iar la Schimbarea la Față se cîntă: „În lumina Ta arătată azi în Tabor am văzut pe Tatăl lumină și pe Duhul, căci ai descoperit raza ascunsă a dumnezeirii".

În ce privește ideea de simbol, trebuie făcute oarecari distincții. E un simbol care ține de natura lucrului simbolizat și un simbol de altă natură. De exemplu zorile sînt un simbol natural al soarelui, căci sînt din lumina lui. Simbolul de altă natură poate fi iarăși un lucru care subzistă de sine, sau unul care e numai iluzie, fantasmă, apariție fără realitate. De prima categorie e, bunăoară, leul pentru un om, iar de a doua sînt anumite forme arătate profeților, de exemplu secera văzută de Zaharia și alte asemenea. Simbolul natural e totdeauna cu și în natura de la care își are existența. Cel de altă natură și subzistînd de sine, nu poate fi totdeauna cu lucrul simbolizat, dar poate exista și mai înainte și după momentul în care e socotit simbol. În sfîrșit, simbolul fără subzistență reală, produs de providență numai pentru a exemplifica vreun alt lucru, nu există decît în momentul în care servește ca simbol. Nu există nici mai înainte, nici după aceea, pierind îndată cu desăvîrșire.

[1] P.G. 34, 889 C, 892 A.

[2] P.G. 3, 592 C.

Dacă lumina din Tabor e numită uneori simbol, sau e simbol natural sau nu. Dacă nu e natural: sau subzistă de sine, sau e numai o fantasmă nesubzistentă (φασμα ανυποστατον). Iar dacă e fantasmă nesubzistentă, n-a fost, nu este şi nu va fi Hristos aşa în veci. Or toţi Părinţii spun că Hristos aşa va veni la judecată şi aşa va fi în veci. Aşa a fost Hristos şi înainte de a se sui pe Tabor. Căci zice Damaschin: „Se schimbă Hristos la faţă nu însuşindu-şi ceva ce n-avea, nici transformîndu-se în ceva ce nu era, ci arătîndu-se cum era ucenicilor Săi, deschizîndu-le acelora ochii şi făcînd din orbi văzători. Căci el este lumina cea adevărată, frumuseţea slavei". Nu era deci fantasmă lumina aceea. Aşa a fost şi aşa va fi Hristos în veci. Părinţii spun că şi acum, şezînd de-a dreapta Tatălui, Iisus e plin de lumină. De pildă Macarie cel Mare, parafrazat de Simeon Metafrastul, zice: „Frămîntătura naturii omeneşti pe care şi-a însuşit-o Domnul s-a aşezat de-a dreapta măririi în ceruri plină de slavă, nu numai în faţă, ca Moise, ci în tot corpul".

Dar dacă nu e fantasmă trecătoare, poate fi acea lumină ceva de sine subzistent, despărţit de dumnezeirea simbolizată şi adus în legătură cu ea numai accidental? Dar ce este acel ceva şi unde? Iar dacă e de sine subzistent, dar e în veci cu Hristos, cum s-a dovedit, Hristos constă din trei naturi: dumnezeiască, omenească şi din acea lumină. Nefiind nici fantasmă, nici natură stătătoare acea lumină, urmează că ea ţine de dumnezeirea lui Hristos ca simbolul ei natural.

Părinţii nu o numesc de sine subzistentă (αυθυποστατον), dar o numesc subzistentă (ενυποστατον). De sine subzistentă nu o numesc pentru că nu formează ipostas propriu. Nu o numesc nici nesubzistentă (ανυποστατον), pentru că prin aceasta se indică fie ceea ce nu există real ci e numai fantasmă, fie ceva a cărei existenţă se descompune repede, cum e fulgerul sau cugetarea noastră dintr-un anumit moment. Ca să indice durabilitatea, stabilitatea acelei lumini o declară subzistentă. Varlaam îi acuză că o declară subzistentă în sensul că formează de sine un ipostas, că e de sine stătătoare. Ceea ce nu e cazul.

Dar dacă lumina din Tabor a fost simbol natural, nu înseamnă că era simbol natural al ambelor naturi. Căci fiecare natură are alte însuşiri naturale. A naturii omeneşti însă nu putea fi. Natura noastră nu e lumină, şi n-ar fi aflat Iisus pe ucenici pe munte să li se arate ca om. Ca atare îl vedeau deja de multă. Deci lumina aceea a fost simbolul natural al dumnezeirii. Iar ca atare este eternă, căci cele văzute la Dumnezeu (περι θεον) fiinţial sînt fără de început şi fără sfîrşit, spune Maxim Mărturisitorul.

Că lumina de pe Tabor ţine de natura Domnului se vede chiar din faptul că Maxim Mărturisitorul zice că Domnul s-a făcut atunci din iubire de oameni simbolul Său[1]. Dacă ar fi făcut altceva, dar nu pe sine însuşi, simbol al Său, n-ar fi ţinut de natura Lui acea lumină. Numai cînd simbolul aparţine natural (φυσικον) celui pe care-l simbolizează, spunem de acela că se face pe sine simbol sieşi. Puterea caustică a focului, emanînd căldura cea perceptibilă prin simţuri, se face pe sine simbolul ei, căci căldura emanată e pururea cu ea şi în ea şi nu se dublează din cauza ei. Simţul care percepe căldura focului nu poate cunoaşte puterea care o emană, ştie numai că există, nu însă cum e şi cît de mare e. Numai dacă ar putea deveni foc şi ar înceta să fie simţ, ar cunoaşte puterea care emană căldura. Dar dacă ar încerca să cunoască această putere rămînînd simţ, s-ar retrage repede înapoi nepuţînd suporta arderea.

Deci căldura e o lucrare a focului împărtăşibilă (μεθεκτη). Puterea caustică e însă cu totul neîmpărtăşibilă. Dacă la foc e astfel, cum ar putea zice cineva că se face cunoscută dumnezeirea cea aşezată în ascunsul mai presus de toate, prin faptul că e cunoscut simbolul natural al ei? Nici discul soarelui nu se cunoaşte în ascunsul său prin faptul că cunoaştem ceva din lumină. Dumnezeirea se cunoaşte deci numai prin cele ce ni se împărtăşesc din ea. În sine însă n-o cunoaşte nimeni, nici duhurile cereşti.

Dar nici simbolul acela nu l-au văzut ucenicii decît primind alţi ochi, aşa încît deşi l-au văzut cu ochii, dar cu ochii ridicaţi mai presus de ochi, percepînd lumina duhovnicească printr-o putere duhovnicească. Lumina aceea e negrăită, neapropiată, nematerială, necreată, îndumnezeitoare, veşnică, e strălucirea naturii dumnezeieşti. Varlaam o declară sensibilă, creată, ceva inferior cugetării.

Lumina aceea ţine fiinţial (ουσιωδως), natural (φυσικως), de Dumnezeu, dar nu e însăşi natura Lui. E o putere fiinţială ca bunătatea, viaţa. Sf. Dionisie Areopagitul zice: „Cînd numim ascunsul cel mai presus de fiinţă, Dumnezeu, sau viaţă, sau fiinţă, nu înţelegem altceva decît puterile proniatoare emise din Dumnezeu cel neîmpărtăşibil"[2]. Deci toate acestea sînt puteri. Cel ce posedă adunat şi unitar aceste puteri e suprafiinţial (υπερουσιον). Aşa şi lumina aceea este fiinţială, dar nu însăşi fiinţa lui Dumnezeu.

Varlaam însă declară orice putere şi lucrare a lui Dumnezeu creată, deşi sfinţii zic că fiinţa necreată are puterile necreate, precum fiinţa creată are

[1] P.G. 91, 1160 D
[2] P.G. 3, 645 B

puterile create. „Dar cum nu e, zice Varlaam, această lumină însăși ființa lui Dumnezeu, dacă are caractere dumnești, dacă e dincolo de orice creatură văzută sau cugetată, dacă e mai presus de simțuri, mai presus de înțelegere, dacă are existența prin excelență, dacă există în veci, e nematerială, neschimbată și subzistentă? Cum spuneți că ființa lui Dumnezeu e dincolo de o astfel de lumină?" Palama răspunde că nu există ființă fără lucrare naturală. Dacă ființa lui Dumnezeu n-ar avea o lucrare naturală, n-ar exista. Din faptul că supraființa lui Dumnezeu are lucrare, nu urmează că e compusă (σύνθετος), căci lucrarea e nedespărțită de ea. Degeaba acuză Varlaam pe Palama de diteism.

Varlaam continuă: „Darul îndumnezeitor este imitarea lui Dumnezeu. El e deci o aptitudine (ἕξις) a naturii spirituale și raționale începînd de la prima treaptă și sfîrșind cu cele din urmă ființe raționale". La aceasta Palama răspunde că imitarea singură a lui Dumnezeu nu îndumnezeiește: trebuie și harul dumnezeiesc cel necreat. Varlaam declarînd harul îndumnezeitor aptitudine naturală a omului cade însuși în mesalianism, căci face pe om Dumnezeu după natură (φύσει θεόν): dumnezeirea s-ar cuprinde în natura omenească cel puțin virtual. În realitate harul îndumnezeirii e cu mult deasupra naturii omenești. Sfintele proprii îl fac pe om receptiv față de har dar nu ele însesi sînt harul.

Harul acesta care îndumnezeiește, din care motiv se numește și principiu dumnezeirii, adică al îndumnezeirii, care nu are început și sfîrșit, care se împărtășește și poate fi văzut în chip suprasensibil, are mai presus de sine ființa cea mai presus de ființă și de principiu, a lui Dumnezeu. Harul intră în relație cu cele ce sînt mai jos de el, se împărtășește; ființa e mai presus de orice împărtășire și relație. Dacă harul îndumnezeitor e „o aptitudine care desăvîrșește natura rațională", atunci numai geaba a venit Hristos și numai geaba ne-a promis pe Duhul. Învățații elini aveau acest har în plină măsură. Iar îndumnezeirea nu mai înseamnă ridicarea peste natură și unirea cu Dumnezeu. Sau, dacă îndumnezeirea e o lucrare a lui Dumnezeu, iar pe de altă parte e creată, căci o are omul în natura sa, atunci însuși Dumnezeu e creat. Nu poate fi decît necreată natura care are lucrări create. Varlaam raționalizează cu totul îndumnezeirea, căci n-a experiat-o. Cine a experiat-o știe că e negrăită, că niciodată nu se poate exprima de-ajuns.

Numai natura omenească a lui Hristos s-a îndumnezeit prin ființa cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu. Nouă ne este aceea cu totul inaccesibilă chiar dacă se ridică Dumnezeu deasupra noastră. În cei ce se îndumnezeiesc

e numai lucrarea acelei ființe. Nu ca arta în opera făcută. Căci așa se află orice putere producătoare în lucru făcut și e văzută de toți. Ci cum se află arta în cel ce o primește. De aceea sfinții se și numesc organe ale Duhului Sfînt, primind în ei chiar lucrarea Lui.

Harul îndumnezeitor al Duhului nu e însăși ființa cea mai presus de ființă, ci lucrarea ei. Și nici lucrarea totală, deși în sine e neîmpărtășită această lucrare. Nu toată, căci cine poate cuprinde puterea nemărginită a Duhului afară de Iisus Hristos, în care a încăput „plenitudinea dumnezeirii"? Ființa lui Dumnezeu e pretutindeni; pretutindeni e și puterea îndumnezeitoare (δύναμις), fiind în ființă, ca putere a ei naturală. Dar precum focul nu se vede dacă nu există o materie sau un simț care să primească lucrarea lui luminătoare, la fel nici puterea îndumnezeitoare nu se vede și nu se simte dacă nu există un material care să se umple de vederea sau simțirea ei. Un astfel de material e firea rațională purificată, eliberată de acoperămîntul diferitelor răutăți. Atunci se umple și ea de lumina acelui soare devenind ca un alt soare împrăștiind din sine aceeași lumină. Întocmai ca oglinda sau ca apa care, primind în ele razele soarelui, devin ele însesi focar al acelorași raze.

Ba nu primește numai lumina Duhului, ci și cunoștința și viața Lui. Astfel Pavel spune că nu mai trăiește viața sa creată, ci pe cea necreată a lui Hristos. Puterea dumnezeiască din om e nedespărțită de Dumnezeu: „Nu voi sînteți cei ce grăiți, ci Duhul Tatălui vostru e cel ce grăiește în voi" (Mt. 10, 20).

În al doilea tratat din triada III, intitulat *Contra premiselor lui Varlaam*, Palama analizează și respinge acuza că cei ce mai admit ceva necreat afară de ființa dumnezeiască sînt contra învățăturii Bisericii și de părerea lui Teodor Vlahernitul Masalianul. Varlaam spunea literal: „Scrierile Vlahernitului cuprind în rezumat acestea. Ele sînt în contradicție cu cele mai evidente dintre dogmele Bisericii. Mai întîi, fiind bine stabilit că numai un lucru (ἓν μόνον) e fără de început și fără de sfîrșit, ființa a toate făcătorului Dumnezeu, și că toate celelalte afară de ea sînt de natură făcută (γενητῆς φύσεως) și nu există nici o altă realitate între Dumnezeu și cele făcute – acela a îndrăznit să pună ceva la mijloc".

Palama dovedește că nu e nicidecum dogmă stabilită a Bisericii că numai ființa e cea fără de început și fără de sfîrșit. Biserica învață că și cele în legătură cu ființa (τὰ περὶ τὴν οὐσίαν) sînt eterne. Dacă numai ființa e eternă, Dumnezeu n-a fost totdeauna Tată. Căci această însușire nu e însăși ființa, ci e *în legătură cu ființa*[1]. Inascibilitatea Tatălui încă este eternă, fără

[1] Nu găsesc un termen mai bun în românește pentru a reda această expresie grecească. Sensul aproape se acoperă cu: cele ce provin, cele ce emană din ființa. Traducînd περὶ τὸν θεόν cu „în

a fi ființa lui Dumnezeu, ci în legătură cu ființa. Căci dacă ar declara Varlaam nenașterea (το αγεννητον) însăși ființa lui Dumnezeu, ar învăța ca și Eunomie și ar face pe Fiul de altă ființă. Însușirea de-a fi născut (το γεννητον) a Fiului iarăși este eternă, fără a fi însăși ființa Lui. Căci dacă n-o are Fiul eternă, nu totdeauna a fost Fiul născut și nu va fi totdeauna, ceea ce e sabelianism; iar dacă ea e însăși ființa Fiului, alta este ființa Tatălui și alta cea a Fiului, direct contrară celei a Tatălui. Or, aceasta e arianism. Același lucru se poate spune și cu privire la caracteristica personală a Duhului Sfînt.

Deci, dogma stabilită a Bisericii, de care se potrivește orice erezie, e că nu numai ființa este necreată, ci și cele în legătură cu ea, de exemplu ipostasurile, relațiile dintre ele și caracterele ipostatice.

Palama întreabă apoi pe Varlaam: Ființa, pe care singură o declari necreată, e atotputernică ori nu? Adică are puterea cunoașterii, a preștiinței, a creării, a conservării, a îndumnezeirii, ori nu? Dacă nu le are, ființa singură nu va fi nici Dumnezeu. Dacă le are, fiindcă le a obținut mai tîrziu, a fost un timp cînd n-a fost deplină, adică n-a fost Dumnezeu. Iar dacă le are din veci, nu mai e numai ființa necreată, ci și fiecare din aceste puteri. Sigur, o singură ființă e necreată, cea a lui Dumnezeu, căci nici una din puterile acestea [illegible] ea nu e ființă. Precum nu există decît o singură ființă necreată, cea a lui Dumnezeu, iar toate celelalte ființe sînt produse de ea, la fel nu există decît o singură putere de cunoaștere, necreată, toate celelalte sînt de natură creată. Și așa cu privire la toate celelalte puteri.

De la puteri Palama trece la lucrările lui Dumnezeu, care încă sînt fără de început. Lucrarea proniei a existat și înainte de creație, ca să poată fi creat fiecare lucru la timpul cuvenit. Știința despre toate, la fel. Preștiința, nici ea n-a început. Există deci o singură pronie fără de început, ca lucrare a lui Dumnezeu. Toate celelalte sînt de natură creată. Și o singură preștiință necreată și fără de început, cea a lui Dumnezeu. Toate celelalte preștiințe au început și sînt create. La fel o singură vrere din veci, celelalte vreri sînt create. E ceea ce spune Maxim Mărturisitorul: „Existența, viața, sfințenia, virtutea sînt fapte (ἔργα) ale lui Dumnezeu neîncepute în timp". Dar Maxim nu le înțelege pe cele din noi, căci adaugă: „Cele care au început să fie și se numesc prin participare la cele care n-au început. Căci Dumnezeu este creatorul întregii vieți și nemuririi, sfințenii și virtuții din noi"[1]. Cele care n-au

legătură cu Dumnezeu" ... cu înțeleg ca ele stau de sine ... împărțiri ... prima din Dumnezeu, sînt manifestările Lui, dar nu însăși ființa Lui, care rămîne ascunsă sub razele sale.

[1] P.G. 90, 1101.

început în timp și care se împărtășesc (τα μεθεκτα) celor ce participă la ele (αι μετεχουσαι) și au început, nu le socotește Maxim însăși ființa lui Dumnezeu, căci zice: „Dumnezeu e înălțat infinit și peste cele de care ne împărtășim". Maxim le consideră pe acelea ca fiind „ființial în legătură cu Dumnezeu" (ουσιωδως περι τον θεον).

Deci ființa cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu nu e nici bunătatea cea necreată, nici viața, nici slava cea eternă, sau altceva asemănător. Ea le depășește pe toate în calitate de cauză. O numim viață și bunătate și celelalte asemănătoare după lucrările și puterile care o reprezintă, ea fiind necunoscută și inexprimabilă în ceea ce e în sine. Apoi și pentru că e întreagă în fiecare lucrare, ca una ce e simplă și neîmpărțită, dar nu mai puțin depășește toate lucrările.

Sînt apoi unele dintre lucrările lui Dumnezeu care au început și sfîrșit. Dar nu tot ce are început, e creat, cum socotește Varlaam. Toate lucrările lui Dumnezeu sînt necreate, dar nu toate fără de început. Puterea creatoare n-a avut început și sfîrșit, dar fapta creatoare da. Cum nu e altceva decît lucrările sale, ființa supraființială a lui Dumnezeu? Atotprezența e încă numai o lucrare și o putere a lui Dumnezeu, cum zice Sf. Ciril[1], căci nici ființa noastră nu constă în aceea că e într-un loc anumit. Nu sînt cu totul același lucru ființa și lucrarea, deși Dumnezeu se arată întreg în fiecare lucrare, din cauza indivizibilității ființei.

Natura dumnezeiască nu are nume care s-o exprime. Toate numirile sînt ale lucrărilor. Chiar dumnezeirea θεοτης e numele unei lucrări (θεειν = a vedea). Natura e mai presus de nume. E mai presus și de lucrarea exprimată prin cuvîntul dumnezeire, ca subiectul lucrării față de lucrare. Dar aceasta nu e o piedică pentru a venera un singur Dumnezeu și o singură dumnezeire, așa cum nu e o piedică a admite un singur soare, faptul că se numește soare și raza lui.

Varlaam socotește nu numai toate lucrările, ci și toate puterile lui Dumnezeu create, o dată ce afirmă că singură ființa este necreată. Or, și numele ființă nu exprimă altceva decît o lucrare. Iată ce zice Dionisie Areopagitul: „Cînd numim ascunsul cel mai presus de ființă, Dumnezeu, sau ființă, sau viață, sau lumină, sau Cuvînt, nu înțelegem altceva decît puterile emise din El în noi, puteri îndumnezeitoare, sau de ființă născătoare, sau de viață născătoare, sau de înțelepciune dătătoare"[2]. Deci Varlaam declarînd că sin

[1] P.G. 91, 281 C.
[2] P.G. 3, 645 A.

gură ființa Lui este Dumnezeu fără de-nceput, socotește că numai puterea de ființă făcătoare (ουσιοποιος δυναμις) este fără de-nceput, iar celelalte sînt temporale. Dar prin aceasta face temporală și creată și pe cea de ființă făcătoare.

Că Varlaam socotește puterile lui Dumnezeu create se vede și din felul cum interpretează pe Dionisie Areopagitul. Acesta zice: „Însăși – existența, însăși – viața și însăși – dumnezeirea, socotite ca cele ce se lasă împărtășite (μεθεκται) sînt puterile proniatoare la care participînd existențele potrivit cu ele însesi, sînt și se numesc existente, vii și divine. De aceea se zice că le este întemeietor (υποστατης) Cel bun"[1]. Varlaam comentează: „Așadar însăși dumnezeirea și celelalte pe care Dionisie le numeste categoric puteri nu sînt veșnice, ci și lor le este întemeietor Cel bun". Sau: „A zis careva că există un principiu al dumnezeirii (θεαρχια) și o dumnezeire, pe care o depășește principiul tuturor. N-a zis însă că aceea este vesnică. Căci cel care e cauza tuturor e întemeietor și al ei". Sau: „Slava neîmpărtășibilă a lui Dumnezeu e eternă, dar nu e altceva decît însăși ființa; ceea ce se împărtășește însă celor de mai jos (η μεθεκτη), e drept că e altceva decît ființa lui Dumnezeu, dar nu e eternă. Cauza tuturor e întemeietoare (υποστατης) și a ei".

Dar slava cea eternă a lui Dumnezeu nu e ființa Lui cea neîmpărtășibilă, căci au văzut-o atîția, iar ce se vede e și împărtășibil. Cu ea se unesc îngerii și sfinții, pe cînd ființa rămîne neatinsă și nevăzută. Dar slava aceasta nu e creată, căci Dionisie Areopagitul spune că „îngerii se unesc cu razele fără de nceput și fără de sfîrșit ale Binelui și Frumosului"[2]. Că e necreată această slavă se vede și din faptul că nu se vede cu ochii și cu mintea naturală, ci cu o putere mai presus de acestea, cu puterea Duhului Sfînt. Nici îngerii n-o văd cu puterea lor naturală, dovadă că îngerii răi n-o mai văd. Puterea naturală a minții însă n-au pierdut-o, căci știu că Hristos e Fiul lui Dumnezeu. Și de aceea se vede că lumina aceea nu e identică cu cunoștința prin minte. Deși se numește și cunoștință ca una ce e izvor de cunoștință. Precum se numește și dumnezeire, fiind lucrarea lui Dumnezeu. Cel ce e luminat are un început și el a început să fie luminat, dar lumina este fără de-nceput.

Argumentul pe care se sprijină Varlaam declarînd harul îndumnezeitor și toate puterile lui Dumnezeu create nu e altul decît acela că Dionisie

[1] P.G. 3, 956 A.
[2] P.G. 3, 704 D.

Areopagitul a spus că Dumnezeu le întemeiază pe ele ([illegible]). Dar acest cuvînt indică simplu aducerea la existență, nu și modul acestei aduceri. Ca o dovadă Palama aduce locuri din Vasile cel Mare și Grigorie Teologul în care se spune prin același cuvînt de Fiul că s-a întemeiat prin Tatăl și despre Tatăl că e întemeietorul Fiului.

Maxim Mărturisitorul[1] a zis că cele ce se lasă împărtășite (τα μεθεκτα) sînt fără de-nceput, iar cele ce primesc prin împărtășire (τα μετεχοντα) au început. Puterile ce izvorăsc din ascunsul cel mai presus de ființă, cele îndumnezeitoare, cele de ființă făcătoare etc. sînt de-acelea ce se lasă împărtășite, sau de-acelea care primesc prin împărtășire? Dacă sînt din cele ce primesc prin împărtășire trebuie să existe puteri de același fel din care să se împărtășească. Și așa în infinit. Deci acele puteri se lasă împărtășite, nu primesc prin împărtășire. Apoi cele care se împărtășesc de Dumnezeu, se împărtășesc din ființa Lui sau din puterea și lucrarea Lui? După Varlaam se împărtășesc din însăși ființa lui Dumnezeu, căci puterea și lucrarea lui nu se lasă împărtășite, ci primesc prin împărtășire. Dar e absurd să se dea prin împărtășire însăși ființa lui Dumnezeu. Iar dacă puterile și lucrările lui Dumnezeu nu sînt din cele care se lasă împărtășite, ci din cele care se împărtășesc, n-au altceva din ce să se împărtășească decît ființa lui Dumnezeu, devenind ele însesi ființa lui Dumnezeu. Rezultatul este că lucrurile în loc să fie *efectele* lucrărilor dumnezeiești, sînt ființe din ființa dumnezeiască, încît avem o mulțime de ființe dumnezeiești. Există deci ființă neîmpărtășită (η αμεθεκτος ουσια) și puterile și lucrările care izvorăsc din ea și care se lasă împărtășite (τα μεθεκτα) de lucrurile care sînt efectele, creațiunile lor (τα αποτελεσματα), în sfîrșit însesi aceste lucruri care primesc prin împărtășire din acele puteri și lucrări (τα μετεχομενα). Puterile din care se împărtășesc lucrurile sînt eterne și nedespărțite de Dumnezeu. Aceasta e doctrina lui Maxim Mărturisitorul[2].

Varlaam obiectează: „Întrucît vorbiți de multe realități eterne și necreate și totuși subordonate și de ceva care e deasupra lor, susțineți mai mulți Dumnezei, iar întrucît ziceți că acelea nu subzistă despărțit de Dumnezeu și una e slava văzută a Lui, alta ființa nevăzută a Aceluiași, ca avîndu le El etern pe amîndouă, reduceți pe cei doi Dumnezei la unul singur, compus".

Palama răspunde: Dumnezeu le are pe toate acelea, mai bine zis e deasupra tuturor, unitar și neîmpărțit. Așa cum sufletul are unitar în el toate

[1] P.G. 90, 1100 D.
[2] P.G. 90, 1100.

puterile îngrijitoare ale trupului. Precum sufletul, chiar cînd ochii sînt orbi și urechile surde, are în el puterile îngrijitoare ale trupului, astfel. nefiind încă lumea, Dumnezeu are în El puterile proniatoare ale lumii. Și precum sufletul nu e simplu aceste puteri îngrijitoare, ci are aceste puteri, la fel și Dumnezeu. Și precum sufletul e unul și simplu și necompus, neînmulțindu-se și necompunîndu-se din cauza puterilor ce sînt în el și ies din el, la fel și Dumnezeu deși e nu numai multiputernic ci atotputernic, nu-și pierde simplitatea și unitatea din cauza puterilor din El[1].

Însăși viața însăși dumnezeirea (însăși – se adaugă aici cu sensul de viață care nu vine din alt izvor) și cele asemenea Dionisie Areopagitul le numește modele predeterminațiuni și vreri dumnezeiești[2]. Pot fi oare acestea create?

Varlaam socotind că nu există altă realitate între ființa dumnezeiască și cele făcute, înțelege prin ființă sau puterea de ființă făcătoare a lui Dumnezeu și reduce pe Dumnezeu la ființa sau ascunsul cel mai presus de ființă, ceea ce are ca urmare că toate lucrurile se împărtășesc direct de ființa dumnezeiască. Aceasta însă nu poate fi. Între ființa neîmpărtășibilă a lui Dumnezeu și lucruri sînt paradigmele din mintea dumnezeiască de care se împărtășesc lucrurile și care totuși le depășesc pe acestea: sînt puterile cele multe care nu stau însă de sine, ci unitar în ascunsul suprafunțial. Precum centrul cercului cuprinzînd în el și emițînd din el toate razele, nu încetează de a fi unul, cu mult mai puțin încetează Dumnezeu de a fi unul avînd în El puterile și paradigmele tuturor lucrurilor. (Aceasta înseamnă că le are în el concentrat, unitar). Ele nu sînt de sine subzistente; Dumnezeu este suportul lor (ὑπόστατης), dar nu ele al Lui. Întrucît Dumnezeu este ființă mai presus de ființă e negrăit și necugetabil fără relații în afară și neîmpărtășibil (ἄσχετος καὶ ἀμέθεκτος). Întrucît însă e ființă a lucrurilor și viață a celor vii și înțelepciune a celor înțelepți e cugetat, numit și împărtășit de către cele făcute. Dumnezeu e și neîmpărtășibil și se și împărtășește

[1] Palama răspunde în acest pasaj cu cuvintele și cu meditarea lui Dionisie Areopagitul P.G. 3, 820 D-821 B. Ceea ce spune aici Palama se acoperă surprinzător cu esența concepției lui S. Bulgakov din *Tragödie der Philosophie*, Darmstadt 1927, deși ultimul nu citează pe Palama. Bulgakov face aceeași deosebire nesăbuită între cei transcendenți și determinări noastre, dar și între manifestările lui fizice, intelectuale, voluntare, pe care o face Palama între ființa absolut transcendentă a lui Dumnezeu și lucrările Lui, care intră în relație cu lumea. Numai prin ele știm ceva despre ea, ele sînt *predicatele* lui.

[2] P.G. 3, 824.

neîmpărtășibil ca fiind mai presus de ființă; se împărtășește ca avînd puterea și lucrarea de ființă făcătoare[1].

Politeiști sînt Pitagora, Platon și Socrate care și-au imaginat principiile lucrurilor de sine subzistente, împreună cauzatoare cu Dumnezeu. Părinții însă nu le socotesc de sine subzistente, nici necauzate, nici împreună cauzatoare cu Dumnezeu, ci existînd unitar în ființa lui Dumnezeu ca razele în soare. Nu sînt mai mulți Dumnezei, nici unul compus, ci un Dumnezeu simplu, dar atotputernic. Dacă am fost făcuți prin puterile Lui, nu sîntem făpturile Lui? De la împărat la noi emană ordinele lui. Vom face din ordine alți împărați, dacă cinstim aceste ordine?

Cum vedem, polemica a înaintat și s-a oprit la problema cea mare și statornică în toată discuția ulterioară: raportul între ființa lui Dumnezeu și puterile și lucrările Lui.

În cap. III tratată III al tratatului Contra concluziilor lui Varlaam, Palama respinge huila care se degajează indirect din scrierile lui Varlaam că toți proorocii și sfinții au avut vederi demonice și fantastice, căci orice vedere de aceasta e inferioară cugetării. Cu o seninătate generală Varlaam declarase că sînt „mesalieni toți cei care spun că cunosc sau că trebuie să cunoști din experiență aceste lucruri". Varlaam întrebase: „Ce face că omul ridicîndu-se mai presus de om vede pe Dumnezeu? Devine oare înger? Dar nici cel mai profund teolog nu ajunge măcar pînă la cel mai din urmă înger. Și chiar admițînd că devine înger, nici îngerii nu văd ființa lui Dumnezeu". La aceasta Palama răspunde că împăratul poate vorbi cu un soldat, fără ca soldatul să devină îndată general.

Dar nu se poate întîlni omul cu Dumnezeu decît prin intermediul îngerilor, zice Varlaam. Sîntem doar subordonați îngerilor. Afirmația aceasta o respinge Palama ușor cu pilda lui Avraam și a lui Moise care au vorbit direct cu Dumnezeu, cu pilda lui Iisus Hristos, care s-a coborît însuși pe pămînt și care a făgăduit că se va sălășlui în cei ce L iubesc. Dar n-a spus că se poate vedea însăși ființa lui Dumnezeu, ci harul și slava Lui.

[1] În faptul că după ființa cea ascunsă Dumnezeu e necunoscibil, iar după lucrările Lui care sînt în lume e cunoscibil stă necesitatea de-a exprima pe Dumnezeu antinomic: Dumnezeu este viață (după puterea de viață făcătoare care lucrează în lume), dar în același timp Dumnezeu nu e viață (căci ființa cea ascunsă nu se identifică cu puterea de viață făcătoare care lucrează în lume). Așa cum nici încă poate fi exprimat numai antinomic: Eul e cugetare (după una din manifestările lui), dar în același timp eul nu e o cugetare (căci unitatea nedeterminată din care iese cugetarea nu se epuizează în realitatea cugetare).

„Dar eu, zice Varlaam, cînd aud că harul și slava aceasta e mai presus de fire și asemenea lui Dumnezeu, de aceea necreată și fără de-nceput, zic că ea este ființa lui Dumnezeu". Pentru ce, întreabă Palama, oare nu poate exista lucrare a lui Dumnezeu mai presus de fire, fără de-nceput și necreată? „Doamne ferește, răspunde Varlaam, un singur lucru e necreat și fără de-nceput: ființa lui Dumnezeu, orice lucrare a Lui, e creată". Dar atunci, zice Palama, nu există Dumnezeu, căci după Maxim Mărturisitorul „nici o natură nu există și nu se cunoaște fără lucrarea ei ființială"[1]. Sau dacă are ființa dumnezeiască lucrări, dar sînt create, și ființa dumnezeiască e creată, căci ființa corespunde lucrurilor ei naturale prin care se și cunoaște. Hristos n-are două voințe și două lucrări? Dacă ființa dumnezeiască n-are voință și lucrare, sau le are create, la ce-a mai ținut Biserica la învățătura celor două voințe și lucrări? Varlaam declară: „Orice lucrare a lui Dumnezeu în afară de ființa care lucrează toate, a început în timp și în mod necesar e creată". Dacă-i așa Hristos a avut numai lucrări create. Varlaam e mai eretic ca monoteliții care măcar i le acordau pe cele necreate.

„Dar chiar dacă ar admite cineva, zice Varlaam, că există lucrări dumnezeiești, nimeni nu le-a văzut dacă n-au devenit create". Palama aduce citate patristice că sfinții văd încă pe pămînt slava necreată a lui Dumnezeu, nu slava din făpturi, ci pe cea care strălucește direct din Dumnezeu. Dar nu văd cu simțurile naturale, cum batjocorește Varlaam meteu pe isihaști, ci cu puterea Duhului Sfînt.

Palama termină răspunsul către Varlaam acuzîndu-l de cele mai grave erezii. Cine nu crede, zice, că în scrierea lui se cuprind toate cîte le-am citat din ea și încă multe alte tot de felul acesta, să vină la mine să vadă acea scriere.

[1] P. G. 91, 341 D.

5. TOMUL AGHIORITIC

Ultima triadă a scris-o Sf. Grigorie în vara anului 1340. Dar încă în timpul cît compunea această triadă, probabil după ce scrisese al doilea tratat din ea, se duse din Salonic în Atos împreună cu isihoi și compuse aşa zisul *tom aghioritic* (*ο αγιορειτικος τομος*) pe care îl subscriu căpeteniile monahismului din Atos în frunte cu *protos*-ul și care primește și aprobarea episcopului de Ierisos, Iacob. Avea lipsă de o dovadă oficioasă că nu vorbește în numele său. Că tomul acesta a fost redactat de Sf. Grigorie și nu de Filotei, cum afirmă M. Jugie (*Dict. de Theol. Cath.* t. XI, col. 1738), o dovedește, afară de cuprins care e compilație din triadele lui Palama, mai ales din ultima, însăși mărturia Sf. Grigorie în trat. III triada III: „Noi am dovedit că Părinții sînt de acord între ei și noi cu ei în tomul aghioritic și în al doilea tratat (din triada II n. pr.) despre rugăciune".

Tomul a trebuit să se scrie după ce s-a întors Varlaam din Italia și a lansat noua sa scriere polemică intitulată *Contra masalianilor*, căci tomul se sesizează de această acuză care nu există în prima scriere a lui Varlaam, nici în prima, nici în a doua redacțiune. Deci e scris după a doua triadă a lui Palama. Dar e scris și mai tîrziu, anume după ce-și compusese Palama primele două tratate din triada III, căci în cea mai mare parte el e o compilație a lor. Nu e probabil că a fost scris tomul mai întîi și pe urmă Palama a dezvoltat ideile din el. Palama obișnuiește să explice orice chestiune pe larg cînd o scrie prima dată. Tomul dă impresia că toate chestiunile cuprinse în el sînt cunoscute cititorilor dintr-o argumentare mai largă și el servește numai pentru a le da o autoritate mai mare ca venind de la întreg monahismul atonic.

Tomul respinge ideea respinsă și în trat. I triad. III că harul îndumnezeitor e o aptitudine naturală cu aceea că atunci omul e Dumnezeu prin natură (*φυσει θεος*). Ceea ce-i adevărat masalianism (cod. Coisl 100 f. 205 v.-206

v). Argumentul că nu numai ființa lui Dumnezeu, ci și lucrările Lui sînt necreate îl ia din locul lui Maxim Mărturisitorul unde spune că cele în legătură cu Dumnezeu, care se lasă împărtășite (μεθεκτα), sînt fără de început[1]. Acest argument l-a folosit Palama în trat. II triada III (cod. Coisl. 100 f. 213 v.-214 r). Chestiunea despre sediul sufletului în trup a fost dezbătută în trat. II triada II, iar cea despre caracterul luminii din Tabor și despre organul cu care poate fi văzută a fost dezbătută în mai toate răspunsurile către Varlaam, așa că nu putem spune din care sînt luate. Acesta e cuprinsul tomului.

La întoarcerea din Atos, Palama adună și pe monahii din Salonic și subscriu și aceștia un tom asemănător pe care îl trimit patriarhului.

Încă înainte de a se duce Palama la Atos, Varlaam se dusese din nou la Constantinopol cu pîri contra lui Palama și a soților săi că introduce crezuri noi în Biserică. Aceasta l-a și îndemnat pe Palama să meargă la Atos și să și procure un document despre solidaritatea monahilor cu punctul său de vedere. Varlaam venea a doua oară în Constantinopol pentru această chestiune. Prima dată fusese înainte de a începe polemica în scris cu Palama. Deci prin 1336, sau începutul lui 1337. Atunci intrase în legături de prietenie cu niște monahi din Constantinopol, aflase de la ei despre rugăciunea mintală și vederea luminii și începuse să o batjocorească public. Toți însă îl dezaprobară. Chiar și patriarhul. Varlaam trebuise atunci să părăsească rușinat Constantinopolul și să se întoarcă în Salonic.

Ca și prima dată, și acum Varlaam începu să facă o agitație grozavă pe această temă cerînd autorităților bisericești să fie condamnat Palama. Achindin descrie acțiunea aceasta a lui Varlaam în CP astfel: Varlaam aduse scrierile sale contra lui Palama și contra metodei rugăciunii mintale. Cu acestea se prezentă patriarhului, acuzînd pe Palama de diteism și de alte lucruri. Se duse și la Achindin, arătîndu-i și lui scrierile sale contra lui Palama și rugîndu-l să-i stea într-ajutor. Achindin, deși admitea că va fi greșit Palama sau cei din jurul lui, totuși socotea că nu un străin ca Varlaam are să ordoneze lucrurile în Biserica ortodoxă. De aceea ducîndu-se la patriarhul cu mai mulți monahi și venind vorba de această chestiune, atît el cît și patriarhul Ioan Caleca fură de părere că cele scrise de Varlaam contra lui Palama nu corespund adevărului, ci sînt inventate de Varlaam în urma certurilor pe care le-a avut cu acela. Achindin a lăudat cît a putut pe Palama

[1] P.G. 90, 1100.

iar scrierea lui Varlaam, dată lui de patriarhul s-o cerceteze, a găsit-o plină de necuviințe la adresa rugăciunii mintale și a Schimbării la Față. După aceea Achindin purcese oral și în scris să combată îndrăzneala lui Varlaam față de astfel de chestiuni. Varlaam însă umplu orașul de vestea că Palama face adunări în Sfîntul Munte și în Salonic contra canoanelor. Patriarhul scrise atunci autorităților bisericești din Salonic să trimită pe Palama la el ca să se explice. Scrisoarea o dădu lui Varlaam s-o trimită. Achindin, însă, voind să scutească pe Palama de rușinea de-a fi adus într-un mod prea oficial, obținu de la patriarh altă scrisoare adresată direct lui Palama, prin care acela era invitat în termeni frumoși să vină la Constantinopol.

Palama anunță pe Achindin printr-o scrisoare că va veni deodată cu împăratul, adică în primăvară și va răpune pe Varlaam.

În această epistolă Sf. Grigorie se apără de acuza că admite doi Dumnezei. El admite numai că Dumnezeu e necreat nu numai după ființă ci și după lucrările Lui naturale. Varlaam declarînd puterile și lucrările dumnezeiești create, rupe de la Dumnezeu orice putere și lucrare rămînînd un Dumnezeu inactiv (ἀνενέργητος). Căci cum mai poate fi Dumnezeu creator și îndumnezeitor, o dată ce, cum zice Maxim Mărturisitorul „nu poate cineva lucra fără lucrare, precum nu poate exista fără existență". Ba nu e nici necreat un astfel de Dumnezeu, căci tot Maxim spune că: „Lucrarea necreată caracterizează natura necreată".

Apoi dacă n-are natura dumnezeiască o lucrare deosebită de ea și cunoscută de noi din efectele ei, cum va ști cineva de existența acelei naturi o dată ce aceea e în sine necunoscibilă?

Doar zic Părinții că Hristos dacă n-are două feluri de lucrări naturale, nu e nici om, nici Dumnezeu.

Lucrările lui Dumnezeu nu pot fi create, căci atunci și El ar fi creat. Pronia e relația lui Dumnezeu (σχέσις) cu cele ce se bucură de grija Lui, strălucirea cu cele luminate de El. Natura dumnezeiască nu este însă relație (σχέσις οὐκ ἐστι), fiind deslăcută de toate și așezată peste toate. Pe de altă parte, crearea nu ține de puterea văzătoare, căci Dumnezeu le-a văzut toate încă înainte de a le crea.

Pronia e primită de cele existente, dar ființa dumnezeiască e neîmpărtășibilă. Varlaam însă consideră ființa dumnezeiască împărtășibilă.

Palama îi reamintește lui Achindin cît de mult s-a străduit să aducă pe Varlaam la dreapta credință înainte de a-l combate în scris. Varlaam însă nu se lăsă convins, ci acuză pe Palama că admite două dumnezeiri, una

supraordonată și alta subordonată. Dar mai degrabă admite două dumnezeiri Varlaam care desparte orice putere și lucrare dumnezeiască de ființă, declarîndu-le pe primele create, iar pe ultima necreată. El, Palama, afirmă că e o singură dumnezeire necreată atît în ființă cît și în puterile ei naturale. Puterile și lucrările naturale sînt indisolubil unite între ele și cu natura lor. Ceea ce n-are putere și lucrare naturală nu e simplu, ci inexistent. Deosebirea dintre cauză și cauzat, împărtășibil și neîmpărtășibil, caracterizator și caracterizat, supraordonat și subordonat și cele asemenea, nu împiedică pe Dumnezeu de-a fi unul și simplu și de-a avea o singură și simplă dumnezeire. Fiul după cauză e mai mic ca Tatăl, dar după ființă sînt una.

N-au dreptate nici cei ce spun că puterile și lucrările lui Dumnezeu nu se deosebesc de ființa Lui (ἀδιάφορα κατ᾽ οὐσίαν), nici cei ce admit că se deosebesc dar le consideră create. Ele se deosebesc, dar sînt toate necreate. Dionisie Areopagitul spune că „ființa suprafiinţială întrucît e mai presus de ființă nu se poate exprima, ci numai emanația de ființă făcătoare care vine din principiul dumnezeiesc al ființei la existențe"[1] Cu aceasta și cu alte locuri din Dionisie Palama arată că lucrările dumnezeiești sînt necreate și că există „o dumnezeire subordonată" (θεότης ὑφειμένη) care e darul ce ni se dă din izvorul neîmpărtășibil al dumnezeirii. Cu citate din Maxim Mărturisitorul, Vasile cel Mare și Grigorie Nisanul arată că acela care se îndumnezeiește deși are început după natură, devine fără de-nceput și fără sfîrșit după har, dovadă că harul îndumnezeitor e necreat.

Spre finalul epistolei Sf. Grigorie îndeamnă pe Achindin să păzească învățătura aceasta a Părinților. Se vede că simțise că Achindin se cam clatină ceea ce rezultă și din mărturia de mai înainte a lui Achindin însuși. Îi mai spune că înainte de a începe să răspundă în scris lui Varlaam, a avut cîteva întrevederi cu el între mai mulți o dată chiar în prezența guvernatorului din Salonic. Varlaam n-a putut răspunde nici un cuvînt și i-a promis să și refacă scrierile contra isihaștilor și să le arate, înainte de a le răspîndi, lui Palama. Dar nu s-a ținut de cuvînt, ci a pornit să scrie și mai exagerat, atacînd acum mai ales pe Palama, de al cărui nume înainte nu se legase. Sf. Grigorie spune că are scrierile lui Varlaam și le a respins, dar nu pe toate. De aceea îl roagă pe Achindin să obțină de la Varlaam scrierea lui (se vede că era un memoriu adresat patriarhului contra lui Palama) și să-l ţină și pe Varlaam să nu fugă la auzul venirii sale, cum obișnuiește. Era să vină la Constantinopol imediat

[1] P.G. 3, 468.

după coborîrea din Atos, dar pe de-o parte știe că dreapta credință își va găsi apărători și acolo, iar pe de alta vrea să-l lase pe Varlaam să răsufle puțin, căci de-l va rușina prea mult i-e teamă că-și va pune capăt zilelor, cum s-a exprimat mai înainte. Că Varlaam punea multă ambiție personală în chestiunea aceasta sau că era un om fără curaj și deci afirmația lui Palama nu e inventată o dovedește faptul că îndată ce Biserica i-a dat dreptate lui Palama, a fugit în Apus. Unul care luptă numai de dragul adevărului sau are curaj, nu face așa. Varlaam ar fi trebuit să rămînă pentru a lupta mai departe, sau pentru a se supune.

Se pare că Palama n-a mai așteptat plecarea împăratului, ci luînd cu sine pe Isidor (cu el se suise și în Atos) și pe Marcu, care erau cei mai de frunte dintre prietenii săi, și pe Dorotei, porni spre Constantinopol. Trecînd prin Tracia, cînd fu în părțile Odrisului și Orestidei scrise fostului său tovarăș de viață ascetică, lui David care petrecea în munții între Tracia și Bulgaria (Sritia, zice Filotei), acolo unde își ridicase mînăstirea Grigorie Sinaitul, să vină și el la Constantinopol. Dar acela plecase deja spre Constantinopol împreună cu mai mulți prieteni între care era și Dionisie, fost nobil din Constantinopol, plecaseră de teama unor expediții ale barbarilor. Cînd ajunse Palama în Constantinopol, mulți erau cîștigați de partea lui Varlaam. Sf. Grigorie începu să lămurească lumea, îndeosebi pe arhierei și pe patriarh și curînd întunericul fu împrăștiat de lumina adevărului, cum se exprimă Filotei. Zile și nopți întregi citi și discută Palama cu arhiereii scrierile sale contra lui Varlaam și inovațiile aceluia, așa încît aceștia rămaseră convinși că Palama este apărătorul dreptei credințe.

6. PRIMUL SINOD ÎN CONTROVERSA ISIHASTĂ. 11 IUNIE 1341

Sinodul acesta e încă un mărul de ceartă între istorici așa cum a fost și între contemporani. Partidul achindist, în frunte cu Achindin și mai ales cu patriarhul Ioan Caleca s-a silit din răsputeri să acrediteze părerea că acest sinod n-a intrat în fondul chestiunii care forma obiectul de controversă între Varlaam și Palama și deci n-a aprobat punctul de vedere reprezentat de cel din urmă. Sinodul a admis să discute numai chestiunea rugăciunii isihaste și ținerea la suprafață cea a luminii din Tabor, condamnînd pe Varlaam că vorbea necuviincios despre ele. Dimpotrivă Filotei, Cantacuzino și Palama susțin că sinodul a ascultat și a condamnat toate acuzele aduse de Varlaam isihaștilor. Cantacuzino afirmă că Palama a prezentat sinodului și tomul aghioritic care cuprinde prescurtat toată doctrina palamită.

Punctul de vedere achindinist este susținut de toți istoricii catolici, ceea ce indică o mare parțialitate, căci nu e nici un motiv să admiți că aderenții isihaști au falsificat adevărul în chestia sinodului, iar achindiniștii au fost cu totul obiectivi.

Adevărul asupra acestui sinod trebuie scos la iveală printr-o cercetare critică a tuturor momentelor care vin în vreo legătură cu el. Documentul capital care ne poate clarifica în această privință este tomul care se referă la acest sinod. Sinodul însuși n-a dat un tom, cauza foarte probabilă a acestui fapt este că Varlaam a retractat la sfîrșitul sinodului acuzele sale la adresa isihasmului, iar sinodul nu avea aici un interes să contribuie cu ceva la prelungirea unei dispute care părea închisă.

Cînd însă acuzele lui Varlaam fură reluate, după fuga lui în Occident, de Grigorie Achindin și din pricina aceasta trebui să se adune peste două luni un al doilea sinod, isihaștii cerură să li se dea o dovadă despre dezaprobarea lui Varlaam la primul sinod: trebuia un dig împotriva valurilor antiisihaste

care se vedeau că nu se vor liniști ușor. Că tomul acesta a fost cerut de isihaști nu ne-o spune decît patriarhul Caleca și un alt document achindinist de pe la 1367. Ioan Caleca ne spune că chiar „a fost silit" de Cantacuzino să dea monahilor această dovadă. Iar documentul de pe la 1367 afirmă că tomul fiind compus de palamiți cuprindea acoperit învățătura lor și patriarhul Caleca n-a voit la început să-l subscrie, dar silit (*βιασθεὶς*) de aderenții lui Cantacuzino l-a iscălit mai pe urmă fără voia lui (*ἄκων*) „ignorînd viclenia ereziei ascunsă în el".

Deși numai izvoarele achindiniste ne spun că palamiții au cerut acest tom, totuși să admitem că e adevărat.

Ce rezultă de aici? *Că palamiții au ieșit din primul sinod cu conștiința că au biruit.* Ei n-aveau de ce să se teamă de un tom în care să fie expuse dezbaterile și rezultatul primului sinod, ci dimpotrivă *doreau* un astfel de document. Apoi dacă e drept că patriarhul cu dispoziții achindiniste, Caleca, s-a opus subscrierii unui astfel de tom, e semn că achindiniștii au socotit că acest tom cuprinde, măcar acoperit, învățătura palamită și, deci, și sinodul l din 1341, ale cărui dezbateri le redă, a fost favorabil ei. Ce motiv a avut patriarhul Caleca să se opună subscrierii unui document în care se expunea simplu decursul sinodului și rezultatul lui? Să fie cel invocat de documentul de la 1367, că patriarhul Caleca a socotit că nu era potrivit să dea un tom sinodal asupra chestiunilor pe care sinodul le-a tratat împăciuitor (*οἰκονομικῶς*)? Acesta era un motiv pentru sinod cînd se credea că disputa s-a sfîrșit, dar nu pentru Caleca peste două luni, cînd disputa se vedea că nu va înceta fără pași mai hotărîți. Curios e că patriarhul nu indică motivul pentru care numai silit a subscris tomul, dar s-ar subînțelege din ce spune în altă legătură de idei că motivul ar fi fost că nu voia să se înceapă o dispută dogmatică. Dar disputa dogmatică era în toi, reanimată de Achindin, iar tomul nu conținea, după cum îl interpretează el, nimic dogmatic, pentru că nimic dogmatic nu s-a discutat la acel sinod. *Așadar palamiții au cerut o expunere a felului cum a decurs sinodul, iar contrarii lor s-au opus.*

Dar tomul acesta, după cum recunoaște documentul de la 1367, cuprindea măcar acoperit învățătura palamită. Pe de altă parte, Caleca, comentîndu-l, recunoaște că el exprimă fidel dezbaterile sinodului căci cu el argumentează cele petrecute în sinod. *Deci, după înșiși achindiniștii tomul sinodului dintîi, din 1341, cuprinde elementele învățăturii palamite.* E al doilea fapt pe care trebuie să-l reținem. (Desigur, alternativa cealaltă, care e la fel de probabilă, că tomul acesta s-a dat fără cererea isihaștilor ar fi și mai hotărîtoare în

favoarea tezei că hotărîrile sinodului prim din 1341 au fost considerate deja la două luni de un alt sinod ca fiind îndreptate în contra oricărui atac la adresa isihaștilor).

Cînd s-a dat, precis, acest tom? Exemplarul editat de Miklosich-Müller (Acta I, 202-216) după un codice vienez, are ca dată luna iulie, indicționul IX (anul 1341). Asemenea și cel editat de P. Uspenskij, după cod. Lavra 1945, on datează din 1708. Cel din P.G. 151, 679-692 se prezintă ca datînd din luna august a aceluiași an. La fel exemplarul din bibl. Laurent. Plut. VIII, cod. VIII, care e precedat de o introducere de-a monahului Hristodul (Ioan Cantacuzino). Tot așa cel editat de Tischendorf, Anecdota sacra et profana p. 44-45. Exprimă ceva adevăr amîndouă date? Sau să dăm crezare numai exemplarelor care ne prezintă ca dată luna august?

Mai întîi rămîne stabilit că tomul acesta s-a dat după al doilea sinod, din 1341. Ne-o spun nu numai Caleca și Achindin, ci și Filotei, [illegible] Palama și tomul din februarie 1347. Toți și mai ales Palama îl aduc însă în strînsă legătură cu sinodul al doilea. Trebuie să fi fost dat în zilele ce-au urmat imediat sinodului al doilea, fiind subscris de ierarhii adunați la acel sinod. Cum are să se explice că un exemplar (și poate și altele, needitate) ne prezintă ca dată luna iulie, iar celelalte luna august? Divergența aceasta s-ar putea explica în două feluri: sau că sinodul al doilea s-a ținut spre sfîrșitul lui iulie și atunci s-a compus și tomul, iar pînă în august s-au adunat iscăliturile tuturor celor 7 ierarhi; sau că sinodul s-a ținut în august dar adepții isihaștilor au compus tomul mai înainte de a se aduna sinodal în iulie, cînd au văzut că atacurile lui Varlaam sînt reluate de Achindin, dar a fost subscris după încheierea sinodului. În cazul din urmă sinodul s-ar fi convocat tocmai provocat de insistența isihaștilor în legătură cu subscrierea acestui tom. Ierarhii vor fi vrut să stabilească întîi că și atacurile lui Achindin sînt inspirate de cele ale lui Varlaam. În felul acesta s-ar explica mai bine și faptul pentru care tomul nu face pomenire de Achindin și de sinodul al doilea. Totuși, din expresiile lui Palama și ale tomului din februarie 1347 că tomul nu numai „s-a subscris”, ci s-a și „scris” după condamnarea lui Achindin, urmează cu mult mai probabil că sinodul s-a ținut la finele lui iulie. Chestiunea s-ar soluționa ușor dacă am cunoaște data precisă a celui de al doilea sinod.

Dar despre data acestui sinod nu putem spune decît că e sau sfîrșitul lui iulie sau începutul lui august. În orice caz, tomul s-a născut sub impresia agitației lui Achindin. Cum însă aceasta se referea direct și aproape exclusiv

la problema raportului dintre ființa și însușirile lui Dumnezeu, evident că atît făuritorii tomului cît și subscriitorii lui au fost conștienți că el e menit să înfunde gura lui Achindin tocmai în această chestiune. Or, cum ar fi putut tomul avea această menire, dacă el n-ar fi cuprins nimic în această chestiune? Apariția lui, dacă n-ar fi însemnat o întărire a punctului de vedere isihast tocmai în această chestiune, ar fi fost deplasată acum.

În această legătură de idei putem nota de pe acum o contrazicere în care ajunge patriarhul Ioan Caleca. În cele de mai sus am văzut că el însuși afirmă că tomul i-a fost smuls cam cu sila de isihaști. În altă scriere a sa, în care se silește să dea o explicare proprie tomului, afirmă că tomul n-a avut alt scop decît să întărească cele cîteva canoane cuprinse în el contra celor ce încep vreo dispută dogmatică. Dacă acesta ar fi fost scopul tomului, lucru la care ținea așa de mult Caleca, la ce ar mai fi trebuit silă pentru a-l subscrie? Sau poate țineau și isihaștii să se afirme acest lucru împotriva lui Achindin, care reluase acuzele lui Varlaam? În cazul acesta iar s-ar contrazice Caleca, dat fiindcă de atîtea ori afirmă că Palama a reînceput discuția după primul sinod, ceea ce de altfel vom vedea că nu-i adevărat.

Și acum să expunem cursul dezbaterilor din sinod, mai ales pe baza examinării obiective a tomului.

Împăratul întorcîndu-se din expediția sa din Acarnania anume pentru domolirea acestei agitații religioase voi mai întîi să împace lucrurile fără a se recurge la mijloace extraordinare. De aceea îndemnă atît pe Varlaam cît și pe Palama să înceteze cearta. Chiar documentul antiisihast din Cod. Vat. gr. 2335, de care face mare caz M. Jugie[1], mărturisește că împăratul, patriarhul și o serie de demnitari considerau încă înainte de sinod acuzele de erezie aduse de Varlaam la adresa monahilor, ca nedrepte și toată acțiunea lui Varlaam ca „un atac la adresa întregii vieți monahale, pornit din spirit de ceartă”. Așa că membrii sinodului, care fu convocat pe ziua de 11 iunie, în biserica Sf. Sofii după ce încercările de împăcare nu reușiră, erau mai dinainte convinși de nedreptatea acuzelor lui Varlaam. Nu mai era lipsă de o dezbatere prea amănunțită, ci doar de împlinirea unei forme pe care o cerea și o partidă și alta, una pentru a-și dovedi acuzele, alta pentru a-și arăta nevinovăția. Mai presus de toate nu se renunța la dorința de a se pune cît mai grabnic și cît mai împăciuitor pentru ambele părți un capăt acestei tulburări rău venite în situația de atunci a statului.

[1] La controverse palamite, EO 1931, 401 (Cf. și Dict. cath).

Sinodul se adună în marea biserică a Sf. Sofii. Participă împăratul Andronic al III-lea, patriarhul Ioan Caleca, mulți arhierei, senatul, o seamă de demnitari, clerul și egumenii din Constantinopol și lume multă din oraș ca public.

Întâi fu invitat Varlaam „să arate și să dovedească de are ceva să spună contra monahilor ce trăiesc în isihie", adică acuzele formulate în scris în raportul către patriarh. Varlaam avea rolul de acuzator, iar monahii de acuzați. Probabil pentru că văzuse că atmosfera este favorabilă monahilor, Varlaam fie din diplomație, ca să apuce aprobarea sinodului asupra vreunor premise mai depărtate, fie din teamă că va fi condamnat pentru învățăturile pe care le susținea contra isihaștilor, – începu să vorbească despre lucruri a căror legătură cu acuzele la adresa monahilor sinodul n-o vedea, își exprimă anumite nedumeriri dogmatice și puse anumite întrebări la care cerea răspuns, căci altfel nu va trece la acuzele contra isihaștilor. M. Jugie recunoaște că „Varlaam a fost invitat să-și dezvolte acuzele pe care le formulase contra isihaștilor și a lui Grigorie Palama în raportul său în scris către patriarh", dar în continuare spune că „Varlaam a fost oprit să abordeze chestiunea dogmatică a naturii luminii din Tabor, poruncindu-i-se să se țină la punctul precis care i-a fost indicat". Dar oare nu înșirase Varlaam în raportul său în scris către patriarh și chestiunea dogmatică a naturii luminii din Tabor? Iată ce nu se poate crede. Doar toată polemica culminase în acest punct al deosebirii între ființa și lucrările lui Dumnezeu și numai după aceasta – sigur pentru că în acest punct i se părea lui Varlaam că greșește Palama mai grav – a venit Varlaam cu pîra la Constantinopol. Însuși tomul arată de altfel că sinodul a fost sesizat de acuza lui Varlaam în acest punct. Căci în introducere spune că Varlaam a acuzat pe monahii care afirmau că văd lumini negrăite, de pretenția că văd ființa lui Dumnezeu, iar cînd aceia se apărară spunînd că această lumină nu e ființa lui Dumnezeu, ci harul Lui necreat, etern și îndumnezeitor, îi acuză de *diteism*[1].

Nedumeririle și întrebările asupra cărora a căutat Varlaam să abată atenția sinodului n-a fost chestiunea dogmatică dezbătută în polemica cu Palama. Sinodul îi porunci de mai multe ori să revină la chestiune, dar Varlaam „nu voi să vorbească despre chestiunile care aveau să fie examinate, adică de pîra scrisă contra monahilor"[2]. Atunci se citiră canonul 64 al sinodului VI ecumenic și 19 al sinodului din Calcedon, care interzic unuia care nu-i

[1] P. G. 151, 680.
[2] P. G. 151, 681.

episcop să scormonească în public vreo discuție dogmatică. Patriarhul Ioan Caleca și teologii catolici spun că aceste canoane s-au citit cu scopul de a fi oprit Varlaam să vorbească peste tot de acuzele dogmatice la adresa isihaștilor. Că nu cu acest scop s-au putut citi aceste canoane e dovadă faptul că aceiași teologi catolici luînd de bun documentul achindinist de la 1367 afirmă că chestiunea dogmatică ocolită în acest sinod a fost tratată la un sinod viitor. Cum s-ar fi putut prezenta însă la acel sinod viitor, și în general la orice sinod, cineva cu acuze dogmatice dacă aceste canoane opresc pe cine nu-i episcop să vorbească, în general, public despre dogme? Grigorie Palama, răspunzînd lui Ioan Caleca îi atrage atenția că tomul interpretează citirea acestor canoane în sensul că ele opresc pe cineva să scormonească o chestiune dogmatică nouă. Sinodul se vedea în perspectiva de a assista la răscolirea unor noi probleme dogmatice. De aceea ordonă lui Varlaam să vorbească despre problema deja răscolită, despre acuzele la adresa isihaștilor. Acestea nu erau o problemă răscolită pentru prima dată acum în sinod, ci una care tocmai trebuia soluționată. Sinodul nu voia să se vadă adunat pentru a face începutul unei noi discuții dogmatice, ci pentru a pune sfîrșit uneia vechi. „N-a fost respins Varlaam pentru că vorbea despre dogme, ci pentru că a încercat să vorbească despre ceva care nu se ținea de chestiunea de la ordinea zilei". Dar că sinodul n-a vrut în general să audă despre acuzele dogmatice ale lui Varlaam, nu e drept. Doar tocmai pentru aceasta s-a adunat și la aceasta l-a invitat pe Varlaam. Patriarhul Caleca merge pînă acolo încît afirmă că Varlaam n-a fost condamnat pentru vreo eroare dogmatică, ci numai pentru că a început o discuție dogmatică. Grigorie Palama respinge ușor această afirmație cu întrebarea că de ce nu s-a rostit această condamnare înainte de a respinge Palama atacurile lui Varlaam?

Că sinodul voia de la Varlaam o expunere a pîrilor contra isihaștilor, iar acela nu mai voia s-o facă, ne dovedește și expresia din tom, că Varlaam „*uitînd parcă de ce e vorba*" s-a apucat de alte chestiuni. Nu e de crezut ca expresia aceasta să nu redea cît mai apropiat o impresie generală a sinodului, căci altfel n-ar fi admis-o patriarhul Ioan Caleca. Știm doar de la Grigorie Palama că tomul a fost examinat și îndreptat în cursul mai multor zile de cei care l-au subscris și publicat.

Același lucru îl dovedește și faptul că după citirea celor două canoane s-a citit pîra lui Varlaam contra monahilor. Prin nimic nu indică tomul că s-ar fi citit numai anumite părți din această pîră. Dimpotrivă, ținuta limbajului arată că s-a citit reclamația integrală. Aceasta o recunoaște și M. Jugie. Bun

I. Stein. Or, se poate admite că această reclamație nu se referea și la chestiunea raportului între ființa și însușirile lui Dumnezeu, cea mai importantă din toată polemica? Sinodul, deci, a luat oficios cunoștință de partea dogmatică a disputei și nu înțelegem de ce l-ar fi oprit pe Varlaam să o expună și oral.

Despre citirea acestei reclamații, patriarhul Ioan Caleca nu vrea să amintească nimic, ci trece de-a dreptul la citirea unor pasaje din scrierile polemice ale lui Varlaam contra isihaștilor, sărind și peste cuvîntarea de apărare a lui Palama, care a urmat citirii reclamației. Trece, pentru a evita să recunoască faptul că sinodul a luat la cunoștință toate cauzele lui Varlaam. Ba chiar vrea să acrediteze părerea că Varlaam n-a mai fost primit ca acuzator și nici Palama ca unul în apărare.

Cantacuzino ne informează că Varlaam a întovărășit citirea reclamației (sau a cărții contra isihaștilor, nu se înțelege lămurit) și de explicări și dezvoltări orale.

"Fu invitat apoi ieromonahul Grigorie Palama, ca cel mai mult atins de aceste acuze să se apere. Cuvîntarea lui nu ne este păstrată, dar tomul ne spune că Palama a arătat că Varlaam a început întîi să scrie contra monahilor aducîndu-le acuzele expuse la începutul tomului. Care sînt aceste acuze? Tomul spune în introducere că Varlaam auzind pe monahi pretinzînd că „cei curați cu inima primesc iluminări dumnezeiești în chip mistic și negrăit", i-a acuzat că socotesc împărtășibilă ființa lui Dumnezeu. Monahii apărîndu-se că nu primesc ființa, ci harul necreat, etern și îndumnezeitor al Duhului, Varlaam i-a acuzat de diteism". Cum vedem, foarte puțin se vorbește aci despre iluminări și aproape numai despre problema dogmatică. Asupra acesteia a insistat Palama mai mult, arătînd că acuzele lui Varlaam sînt contrare cuvintelor sf. Părinți.

Patriarhul Ioan Caleca nu numai că reface cuvîntarea lui Palama, cum am amintit mai sus, ci chiar vrea să lase – cel puțin impresia – că Palama n-a mai fost invitat să ia cuvîntul, ca fiind de prisos, o dată ce Varlaam a fost reprobat prin însuși faptul că a produs o dispută dogmatică, nemaifiind admis ca acuzator. Palama a rămas planînd cu acuza asupra sa pentru a fi discutată cu altă ocazie.

De abia după cuvîntarea de apărare a lui Palama se trecu la citiri din scrierea lui Varlaam *Contra masalianilor*. Nu vom greși dacă vom afirma că la sfîrșitul cuvîntării lui Palama, Varlaam devenise din acuzator acuzat. Întîi acesta fusese invitat să-și dezvolte acuza, apoi se citise reclamația sa scrisă.

Isihaștii, ca acuzați, trebuiau să se apere. Grigorie Palama se achită de misiunea aceasta atît de satisfăcător, încît la sfîrșit rolurile erau cu totul inversate. Varlaam trecea pe banca acuzării. De aceea acum i se aduc scrierile. Probabil le-a prezentat Palama însuși și se citiră din ele atîtea pasaje cîte trebuiau pentru edificarea sinodului.

Cum prezintă Ioan Caleca lucrurile, nu se poate explica cum de s-a ajuns să se citească din scrierea lui Varlaam ca a unui acuzat. El spune că Varlaam și Palama „au fost aduși de sinod pentru că se acuzau reciproc de erezie". Varlaam a vorbit cel dintîi, dar îndată sinodul l-a dezaprobat pe motiv că a răscolit o discuție dogmatică. Dar atunci la ce-a mai fost de lipsă să se citească din scrierile lui Varlaam? Aceasta nu o explică suficient Ioan Caleca. La ce-a fost de lipsă să se citească din ele tocmai după cuvîntarea lui Palama? Dacă sinodul a avut aceeași atitudine față de amîndoi, de ce nu s-a citit și din scrierile lui Palama? Trebuia chiar să se citească din ele întîi, pentru că întîi a fost acuzat Palama. Se vede că sinodul n-a condamnat pe Varlaam pe simplul motiv că a mișcat discuția dogmatică împotriva isihaștilor, ci pentru că susținea lucruri contrare învățăturii bisericești. Și se mai vede că Palama a scăpat de sub acuze prin cuvîntarea sa, iar Varlaam tocmai în urma acelei cuvîntări ajunge acuzat, de trebuie să i se ia în cercetare scrierile.

Ce s-a citit din scrierile lui Varlaam intitulate *Contra masalianilor*? Caleca spune că s-a citit cea *Despre lumină* și cea *Despre rugăciune*. Modul articulat în care vorbește despre ele Caleca ne arată că aceste tratate s-au citit întregi. Palama, de acord cu Caleca, spune că după cuvîntarea sa de apărare „s-a *expus mai amănunțit cuvîntarea despre lumină*" a lui Varlaam. Numai că patriarhul Caleca, spre deosebire de Palama, face o prea mare distincție între problema luminii și cea a deosebirii între ființa și însușirile lui Dumnezeu. Sinodul s-ar fi sesizat numai de prima într-un mod superficial, dezaprobînd doar felul necuviincios în care se exprima despre acea lumină Varlaam. Dar este imposibil ca într-o scriere care se ocupă, în mod special, cu această lumină să nu se fi expus o opinie despre natura intimă a ei și să nu se fi exprimat *eo ipso* o judecată asupra raportului acelei lumini cu Dumnezeu, cu atît mai mult cu cît Varlaam a trebuit să răspundă lui Palama, care, încă în prima triadă, în scrierea sa despre lumina dumnezeiască, privește această lumină ca o manifestare a lui Dumnezeu, deosebită de ființa Lui. Am văzut, expunînd ideile ultimei triade a lui Palama, care e replica la scrierea *Contra masalianilor*, că Varlaam se ocupa în această operă

aproape numai cu lumina dumnezeiască, dar nu la suprafață, ci luînd o atitudine în chestiunea raportului între ființă și lucrările lui Dumnezeu. Toate citatele pe care le-am dat din opera lui Varlaam, cînd am expus replica lui Palama, se referă la această problemă.

Palama observă că „*Cuvîntarea despre lumină* (a lui Varlaam, n.ns.) cuprindea toate, și toți cei inițiați în chestiune știu că tot răspunsul lui Palama la atacurile lui Varlaam se referă la lumină și la rugăciunea sfîntă".

E adevărat că în tom nu e inserat decît un pasaj din scrierea lui Varlaam despre lumină, dar în urma mărturiei lui Caleca însuși, putem afirma sigur că s-a citit în sinod toată scrierea. Se va fi inserat în tom numai acel pasaj, pentru că asupra lui se va fi oprit în mod deosebit sinodul, ca asupra unuia ce cuprinde toate elementele doctrinei lui Varlaam.

Iată acest pasaj: „*Lumina dumnezeiască care a strălucit în Tabor nu era neajunsă* (ἀπρόσιτον) *nici cu adevărat lumină a dumnezeirii, nici mai sfîntă și mai dumnezeiască decît îngerii, ci inferioară chiar cugetării noastre*. Căci toate cugetările și toate cele inteligibile sînt mai venerabile decît acea lumină, *care ne vine prin aer și stă sub puterea simțului și se arată celor ce privesc numai lucruri sensibile, fiind materială și avînd o formă și arătîndu-se în spațiu și în timp, colorînd aerul și acum formîndu-se și arătîndu-se, acum evaporîndu-se și trecînd în neexistență*, ca o fantasmă, ca ceva împărțit și mărginit. De aceea a fost văzută de inși care nu pierduț puterile minții, sau care încă nu le au avut vreodată și nu se purificaseră, ci erau nedesăvîrșiți chiar privind vederea aceea de pe munte, deoarece nu se învredniciseră de înțelegerea celor divine. De la o astfel de lumină trecem mai sus la cugetări și contemplații care incontestabil sînt mai înalte decît acea lumină. Așadar cei ce spun că acea lumină este *mai presus de minte*, că e *adevărată, neajunsă* și *celelalte asemenea*, sînt rătăciți și introduc în biserică dogme păgubitoare".

Din acest citat se desprind două poziții direct opuse, față de lumina din Tabor: cea a lui Varlaam și cea a isihaștilor.

Isihaștii socoteau acea lumină *neajunsă*, adică inaccesibilă pe calea naturală a simțurilor, fiind mai presus de natură și de îngeri și perceptibilă numai prin puterea Duhului Sfînt. Dacă e mai presus de simțuri, de minte și de îngeri, evident că ține de dumnezeire, e „cu adevărat dumnezeiască". Ea e imaterială și permanentă și are toate însușirile care decurg din notele enumerate, „celelalte asemenea".

Poziția lui Varlaam e opusă pe toată linia. Lumina aceea e mai prejos de îngeri și de minte și e supusă simțurilor. Nu e deci dumnezeiască, ci e

materială. Ea e chiar inferioară luminii obișnuite, fiind o ficțiune a halucinației inșilor subnormali.

Sinodul a respins poziția lui Varlaam. Nu înseamnă aceasta o confirmare a poziției isihaștilor? Sau există cumva o poziție de mijloc pe care s-o fi luat sinodul? Nu putem înțelege în ce ar consta o astfel de poziție. Apoi dacă acesta ar fi cazul, sinodul ar fi trebuit să-și facă observațiile sale și față de poziția isihastă, retușînd unele din notele pe care le atribuiau acelei lumini dumnezeiești. Or, aceasta nu s-a întîmplat, ci, cum spune tomul, „monahii s-au dovedit neatinși de acuzele lui Varlaam, ca unii ce respectau și persistau în explicațiile și predaniile Părinților".

E drept că poziția lui Varlaam n-a fost respinsă în sinod și în tom cu o formulare proprie, ci numai cu citate patristice. Dar aceasta a făcut-o sinodul pentru a dovedi că nu se introduce o dogmă nouă în Biserică, ci se afirmă vechea învățătură față de înnoirea lui Varlaam. Încolo, citatele patristice din tom sînt astfel alese că prin ele se respinge net învățătura lui Varlaam și se confirmă poziția isihaștilor.

Privitor la aceste citate M. Jugie afirmă mai întîi că în sinod n-a fost vorba decît de cel din Ioan Damaschin și de cel din Andrei Criteanul. Celelalte le-a inserat Palama în tom de la sine, dar tomul întreg, așa cum se prezintă azi, a fost subscris de patriarhul Caleca și de ceilalți ierarhi. Această afirmație o face M. Jugie pe baza cuvintelor lui Ioan Caleca: „Se citară și cuvintele sfîntului Ioan Damaschin și ale lui Andrei Criteanul, cele pe care le au scris despre sfînta Schimbare la Față a lui Hristos". Dar cuvintele lui Caleca nu cred că au un înțeles eliminator. Caleca a amintit numai aceste citate pentru că ele sînt cele dintîi și cele mai extinse (cît toate celelalte 19 citate la un loc). Apoi în diversele comentarii ale tomului, Caleca susține că s-a lăsat cu greu convins să-l iscălească. Ca motive, însă, aduce totdeauna altele, niciodată pe acela că s-ar fi inserat în el lucruri despre care n-a fost vorba în sinod. Din cele 6 pagini și jumătate cît cuprinde tomul în P.G. 151 citatele în chestiune ocupă mai mult de-o pagină. Să fi subscris Caleca și ceilalți ierarhi, dintre care unii foarte scrupuloși, un tom care cuprindea atîta text de care n-a fost vorba în sinod? Atanasie al Cyzicului își justifică și el întîrzierea în a subscrie tomul cu alte motive, dar de-o eventuală interpolare de texte necitite în sinod nu amintește. Mai amintim că cel care a prezentat citatele patristice sinodului trebuie să fi fost Palama, căci el era purtătorul de cuvînt al isihaștilor contra lui Varlaam. Să nu fi prezentat el decît două

citate şi, în general, se poate admite că sinodul a trecut peste toată problema numai cu două citate patristice?

În al doilea rînd, M. Jugie afirmă că citatele patristice din tom nu afirmă explicit învăţătura isihastă despre divinitatea luminii din Tabor, ci sînt expresii oratorice şi metaforice, vagi şi ambigui. Dar de la început trebuie să observăm că ele au fost considerate de sinod ca respingînd doctrina lui Varlaam despre lumină şi întărind-o pe cea isihastă; respingînd afirmaţia că lumina din Tabor e materială şi mai prejos de cugetări şi confirmînd că e nematerială, neajunsă, mai presus de minte şi de îngeri şi ca adevărat lumină a dumnezeirii.

Să rămînem deocamdată numai la cele două texte din Ioan Damaschin şi Andrei Criteanul. În textul lung al lui Damaschin întîlnim expresii ca: „Astăzi abisul luminii *neajunse*, astăzi revărsare *nemărginită* de strălucire dumnezeiască... Acum s-au arătat *cele nevăzute* de ochi omeneşti... Trupul muritor izvorăşte *slava dumnezeirii*... Nu din afară s-a adus slava trupului, ci dinăuntru *din dumnezeirea supradumnezeiască a Cuvîntului lui Dumnezeu* unită ipostatic în mod negrăit cu trupul... Pe fruntaşii apostolilor îi ia *martori ai slavei şi ai dumnezeirii Sale şi le descoperă lor dumnezeirea Sa*, slava dumnezeiască, cea *care transcende toate* (τὴν πάντων ἐπέκεινα), singura mai presus de toate şi mai înainte de toate... Ioan a văzut *slava netemporală a Fiului*... Cel ce s-a născut fără început din Tatăl are *raza naturală fără de început a dumnezeirii, şi slava dumnezeirii devine şi slavă a trupului*... Acestea sînt cele ce ochiul nu le-a văzut şi urechea nu le-a auzit şi la inima omului nu s-au suit. Aşa vom fi în veacul viitor pururea cu Domnul, privind pe Hristos în lumina radiatoare a dumnezeirii..."

Iar Andrei Criteanul are cuvinte ca acestea: „Mîntuitorul urcă pe ucenici pe muntele cel înalt... ca să le arate slava şi strălucirea mai presus de lumină a propriei dumnezeiri... Aceia devenind afară din trup şi din lume, pe cît era posibil, au cunoscut starea din veacul viitor din cele ce le au experiat... Lumina cea neapropiată şi netemporală a schimbat la faţă propriul trup şi a strălucit mai presus de fiinţă prin prisosinţa propriului izvor de lumină...[1] Iar apostolii n-au văzut-o prin puterile naturale, ci depăşind propria natură, ceea ce se arată prin faptul că au căzut în somn greu."

Fără îndoială, lucrurile de care se vorbeşte aici nu pot fi exprimate cu precizie matematică şi într-un tot adecvat. În mod fatal trebuie să folosească comparaţii şi termeni aproximativi. Dar aceasta nu înseamnă că din tabloul total nu se desprinde destul de clar o anumită idee despre lumina dumnezeiască. Trebuie să admitem, de altfel, că Părinţii aceştia au vrut să exprime şi o opinie despre lumina dumnezeiască, nu numai să se îmbete fără normă într-o terminologie bombastică. Care este opinia lor despre lumina dumnezeiască, aşa cum se desprinde din cuvintele lor? Sigur că una care nu se deosebeşte întru nimic de cea a isihaştilor. Şi ei spun că e o lumină care nu poate fi ajunsă pe calea puterilor naturale, care e mai presus de natură şi de îngeri, care nu e materială, care e răspîndită de dumnezeirea Cuvîntului întrupat. Maniera teologilor catolici de-a trece repede peste astfel de expresii, fără a le învrednici de-o analiză oarecare, ci taxîndu-le de exagerări oratorice şi metafore ce nu exprimă nimic, e cel puţin superficială, dacă nu de rea credinţă.

Dintre celelalte citate, unele nu exprimă mai mult ca cele două pomenite, în altele însă se face o deosebire clară între fiinţa lui Dumnezeu, care nu se poate vedea şi împărtăşi, şi între lucrările Lui care se împărtăşesc, cum e harul, sau se văd în stare extatică, cum e lumina. Aşa e locul lui Vasile cel Mare că „Duhul Sfînt după fiinţă e neapropiat, dar cu puterea toate le umple", sau cel în care spune că „lucrările lui Dumnezeu sînt variate, dar fiinţa e simplă. Iar noi spunem că cunoaştem pe Dumnezeu din lucrări, de fiinţă însă nu socotim că ne putem apropia. Lucrările Lui coboară la noi, dar fiinţa rămîne neapropiată". Un loc din Atanasie cel Mare în care se spune că „aici un om nu poate vedea fiinţa lui Dumnezeu descoperită" e comentat în tom astfel: „De aici se vede că nu fiinţa lui Dumnezeu au văzut-o sfinţii, ci slava Lui". Important este locul din Dionisie Areopagitul (Epist. II)[2] în care se face distincţie între dumnezeirea, care e darul prin care ne îndumnezeim, şi izvorul din care vine aceea, care e mai presus de orice principiu. Acelaşi sens îl are un loc din Sf. Ioan Gură-de-Aur, în care se spune că „nu Dumnezeu se varsă, ci harul".

Chiar dacă nu s-ar fi citit în sinod citatele din urmă – ceea ce nu l-de crezut – avem şi alte argumente că sinodul s-a sesizat şi de problema dogmatică pe care o implică lumina din Tabor. Din introducerea tomului ştim că Varlaam a venit acuzînd pe isihaşti de diteism, ca unii ce numeau dumnezeire atît lucrarea dumnezeiască cît şi izvorul ei neîmpărtăşibil. Sinodul, respingînd acuza lui Varlaam şi declarînd pe isihaşti neatinşi de acuzele lui, evident că a aprobat învăţătura lor, ca fiind în consonanţă cu cea a Părinţilor

[1] P.G. 151, 686 A.
[2] P.G. 3, 1068-9.

Un alt argument îl avem în cuvîntarea împăratului. După citirea citatelor, Varlaam făcînd unele obiecţiuni, împăratul a intervenit spunînd: „Nimeni să nu creadă, auzindu-ne mărind după cuviinţă acea lumină atotdumnezeiască, că socotim vizibilă natura lui Dumnezeu. *Căci deşi au ajuns la o aşa înălţime a vederii cei ce s-au unit în munte cu Iisus, ei au văzut numai harul şi slava dumnezeiască, nu însăşi natura care procură harul.* Doar o ştim pe aceea, învăţaţi de dumnezeieştile cuvinte, neîmpărtăşibilă, necuprinzibilă, nevizibilă, nici celor mai înalte puteri supralumeşti, nelăsînd nici măcar vreo urmă cît de mică pentru cele ce sînt mai jos de ea". O mai clară expunere a doctrinei isihaste nici că se putea. Cuvintele împăratului dovedesc în plus că în sinod s-au citit toate locurile patristice cuprinse în tom şi poate şi altele, căci numai din primele două nu s-ar fi făcut aşa de uşor trecerea la astfel de cuvinte ale împăratului.

Varlaam fu dovedit astfel că învaţă contrar învăţăturii bisericeşti şi fu dat de ruşine, cum zice tomul.

Dezbaterea trecu de la problema aceasta dogmatică la atacurile lui Varlaam contra practicilor şi obiceiurilor isihaste, fiind respins şi pe acest teren. Deosebită atenţie se dădu atacului la adresa rugăciunii isihaste: *Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluieşte-mă.* Varlaam acuza pe isihaşti că se folosesc atît de des şi exclusiv de această scurtă rugăciune cum se folosesc bogomilii de *Tatăl nostru*, şi că în loc de „Iisuse Hristoase, *Dumnezeul nostru*" zic „Iisuse Hristoase, *Fiule al lui Dumnezeu*", care iarăşi ar fi erezie bogomilă. Isihaştii – desigur, prin Palama – aduseră cîteva locuri patristice despre îndreptăţirea acestei rugăciuni. Însuşi împăratul luă cuvîntul şi o susţinu. Varlaam fu dezaprobat şi în această chestiune. Văzînd că va fi condamnat, ceru iertare.

Cantacuzino spune că Varlaam văzînd că va fi condamnat l-a rugat pe el de sfat şi ajutor. Şi el îl sfătui să nu aştepte condamnarea, ci să-şi recunoască greşeala sa şi dreptatea monahilor. Varlaam răspunse că poate va fi condamnat chiar mărturisindu-şi greşeala ca unul ce-a atacat dreapta învăţătură. De aceea crede că ar fi mai bine să aştepte în tăcere condamnarea. Cantacuzino îl asigură însă că nu se va întîmpla aşa ceva, cît timp este el de faţă. Varlaam ascultă, păşi în mijloc şi mărturisi că nu din spirit de ceartă, ci din neştiinţă a susţinut cele ce a susţinut. Acum recunoaşte că monahii învaţă de acord cu sf. Părinţi. Grigorie Palama şi monahii care erau cu el se bucurară de această cîntţă, îl îmbrăţişară şi l iertară pentru toate cele scrise contra lor.

Sinodul modifică forma condamnării. În loc să spună că e condamnat deja pentru cele scrise, hotărî că va fi socotit ca excomunicat numai în cazul cînd va persista în astfel de erori (*περι των τοιουτων*). Şi nu numai Varlaam, ci oricare altul va relua vreuna din acuzele lui la adresa monahilor, mai bine zis a Bisericii. Se înţelege deci că condamnarea aceasta loveşte şi pe Achindin şi pe toţi viitorii urmaşi ai lui Varlaam.

Sinodul s-a închis cu cîte o cuvîntare a împăratului şi a patriarhului, ambii îndemnînd la pace.

Alineatul care premerge în tom iscăliturii patriarhului şi în care se opreşte aspru de-a se mai vorbi sau scrie în viitor despre acestea sau alte chestiuni dogmatice, a fost un adaos al patriarhului, nehotărît de sinod. Aceasta se vede nu numai dintr-o afirmaţie a patriarhului Caleca şi din cea a documentului din Cod. Vat. 1335, ci şi din următorul motiv. Ideea aceasta curioasă şi imposibilă că nu e voie să discuţi nici un fel de chestiune dogmatică, nici măcar cînd susţii un punct de vedere aprobat de Biserică, e o idee care revine ulterior ca o obsesie în toate actele lui Caleca împotriva isihaştilor. De asemenea şi afirmaţia din acest pasaj că de aceea s-au inserat cele două canoane în tom, afirmaţie care nu corespunde adevărului. Între acest pasaj echivoc şi neînţeles şi între pasajul clar şi categoric care precede şi prin care se excomunică oricine mai susţine tezele lui Varlaam contra monahilor e o oarecare nepotrivire: se simte o curioasă bătaie în retragere.

Ştim că patriarhul Caleca n-a voit să participe la sinodul contra lui Achindin de la începutul lui august şi numai cu greu a acceptat să subscrie tomul contra lui Varlaam, silit de partizanii lui Cantacuzino, cum zice documentul Cod. Vat. 2335. Tensiunea dintre patriarh şi Cantacuzino începe curînd după moartea împăratului Andronic III Paleologul. N-a izbucnit însă decît după serbarea parastasului de şase săptămîni (după 27 iulie). Antagonismul pe terenul politic e firesc să se fi întins asupra tuturor chestiunilor. Cum Cantacuzino sprijinea pe isihaşti, Caleca va fi început să ia o atitudine tot mai ostilă acelora. La începutul lui august ea va fi fost destul de definită ca să nu vrea să subscrie un tom în favoarea lor, decît anexînd acel aliniat care putea fi îndreptat şi împotriva lor şi care lasă o mică posibilitate de a explica mai tîrziu tomul ca fiind dat nu spre aprobarea punctului lor de vedere, ci contra celor ce dezbat în general o chestiune dogmatică, deci chiar şi contra lor. Tot pe ideea din pasajul acesta va călări Ioan Caleca în viitor. De refuzat absolut să subscrie un tom care reda dezbaterile unui sinod de sub preşedinţia sa nu putea refuza Ioan Caleca. De şters anumite pasaje din el, mai

bine zis de modificat spiritul lui general, iar nu putea modifica. Făcînd uz de toată iscusința sa, a mai salvat ce se putea salva pentru noua sa atitudine pe care o știa că va fi tot mai precisă și a adăugat ca un corp străin nota aceea absurdă că nu va mai putea discuta în viitor nimeni vreo chestiune dogmatică. Sigur că amenințarea cu excomunicarea nu o face în acest pasaj. N-o putea face, oricît crede M. Jugie că a făcut-o.

Cine și-a schimbat după sinodul din iunie atitudinea față de isihaști? Cantacuzino, aprobîndu-le ceea ce nu le-a aprobat sinodul, numai ca să și-i cîștige prieteni pentru planurile lui de-a prelua puterea, sau Caleca, sub impulsul dușmăniei față de Cantacuzino pe care îl vedea aprobînd pe isihaști? Răspunsul la această întrebare îl dă întîi ținuta tomului care ne arată că sinodul a fost categoric proisihast. Îl întărește apoi faptul că nu Cantacuzino, ci patriarhul era cel care a urmărit puterea și deci a inițiat conflictul. Nu numai mărturiile proprii, ci și antiisihaștii Nichifor Gregora și Dimitrie Cydone ni-l arată pe Cantacuzino foarte leal față de împărăteasă și de fiul ei minor Ioan, negîndindu-se la o răsturnare a lor, ci fiind silit să înceapă lupta și să se declare ca împărat pentru a-și salva viața amenințată de partidul condus de marele duce Apocaucos și de patriarhul care a pornit pe împărăteasă prin intrigi contra lui. Aceasta s-a întîmplat la începutul lui octombrie. Pînă atunci și în orice caz la începutul lui august Cantacuzino nu premeditase să preia puterea împărătească și să-și facă partizani pentru aceasta. Intriga și inițiativa conflictului pornea de la patriarh și de la Apocaucos. Cantacuzino rămînea întru totul fidel directivelor defunctului împărat Andronic III. În chestiunea isihaștilor încă se considera executorul testamentului lăsat de el.

*

O problemă încurcată este și cea a iscăliturilor tomului. Exemplarele pe care le cunosc se împart după numărul iscăliturilor în 4 categorii: cel publicat de Mikosich-Müller n-are nici o iscălitură; cel din P.G. 151, 679 urm. reprodus din Τόμος ἀγάπης, Iași 1698 al patriarhului Dosoftei, are pe lîngă iscălitura patriarhului Ioan Caleca pe cea a mitropolitului Atanasie al Cyzicului, cu observația cunoscută, și iscăliturile a încă șase mitropoliți: a mitropolitului Sardelor, Dirachului, Lacedemoniei, Madiților, Metimnei și Vidinului (fără numele arhiereilor). Nu e clar dacă în acest exemplar era subscris mitropolitul Cyzicului înaintea celor șase sau în urma lor. A treia categorie, în care intră exemplarul din cod. mînăstirii Ivirului nr. 386 (S. Lampros, *Catalogue* cit. II, 120 urm. cod. 4506) și cel din cod. Lavr. 1945 publicat de P. Uspenkij op. c. Acestea au două serii de iscălituri. În prima serie, exemplarul lui Uspenkij are iscălitura patriarhului Ioan Caleca și a altor cinci mitropoliți: Grigorie al Sardelor, Nil al Lacedemoniei, Isaac al Madiților, Macarie al Vicinei, Laurențiu al Alaniei și Sotenopolei. Cel din cod. mînăstirii Ivirului are în această primă serie și iscălitura lui Grigorie de Durazo. A doua serie de iscălituri coincide întru totul în aceste două exemplare. Ea cuprinde iscăliturile a șase mitropoliți: Macarie al Filadelfiei, Mitrofan al Patrelor vechi, Teodul al Rusiei, Metodie al Varnei, Isaia al Silivriei, Teoctist al Didimotichului. În ambele exemplare seria aceasta de iscălituri este introdusă identic prin cuvintele: „Copie de pe scrisoarea arhiereilor făcută în indictionul 15 cu privire la tomul sinodal", după care urmează scrisoarea declarație a celor 6 arhierei că primesc întru totul acest tom. Urmează apoi în amîndouă exemplarele declarația lui Atanasie al Cyzicului cuprinsă și în exempl. din P.G. 151, 692, cu iscălitura lui la sfîrșit.

A patra categorie de exemplare se prezintă cu trei serii de iscălituri. Aici aparține exemplarul editat de Tischendorf și cel din Cod. Laurentian, descris în P.G. 154, 699-700. Seria întîi, pe care n-o cunosc decît pentru exemplarul Cod. Laurentian, cuprinde iscăliturile patriarhului Ioan Caleca și a șase mitropoliți: Grigorie al Sardelor, Grigorie de Durazo, Nil al Lacedemoniei, Isaac al Madiților, Malachia al Metimnei și Macarie al Vicinei. Seria a doua începe în Cod. Laurent. cu mitropolitul Atanasie al Cyzicului. Încolo amîndoi codicii cuprind pe cei șase mitropoliți din seria a doua amintiți mai sus, avînd în plus iscălitura lui Malachia al Metimnei și numele de Teoctist mitropolitul Didimotichului fiind înlocuit cu Teolept, care a fost mitropolit după 1347. În seria a treia de iscălituri intră cea a lui Atanasie al Cyzicului, a lui Isaac al Madiților, a lui Laurențiu al Alaniei și Stenopolei și a lui Macarie al Smirnei care autentifică copia tomului pe care o are înainte.

Cum vedem, fiecare din cele trei serii de iscălituri se prezintă cu mici variații în diferitele manuscrise.

Care sînt, precis, iscăliturile din fiecare serie și cînd s-au dat diferitele serii de iscălituri?

În Antireticul I contra lui Achindin, Palama ne spune că tomul a fost subscris pe rînd de șapte fruntași dintre arhierei, după ce l-a subscris patriarhul. Aceasta cu toate că achindiniștii au umblat pe la fiecare arhiereu îndemnîndu-l să nu subscrie și să nu urmeze pilda altora care au subscris. Cînd a scris deci Palama primul Antiretic tomul nu fusese subscris decît de

7 arhierei pe lîngă patriarh, căci la caz contrar n-ar fi omis să nu remarce lucrul. Primul Antiretic s-a scris înainte sau după Paştile anului 1342. Din el vedem că războiul civil a început, ceea ce a făcut pe achindiniţi, reduşi la tăcere prin subscrierea tomului de către cei şapte arhierei, să reia acţiunea cu mult zgomot. Palama este înăuntrul Constantinopolului, în „oraşul acesta", dar, între timp, după începutul războiului, se retrăsese afară din oraş şi petrecuse acolo cîtăva vreme. Timpul acesta petrecut afară din oraş nu poate fi altul decît cel dintre octombrie 1341 – Duminica Floriilor 1342, cît a stat în mînăstirea sfinţilor Arhangheli care era aşezată pe unde e Pera de astăzi, aproape de Bosfor. Din săptămîna patimilor 1342 pînă la Duminica tuturor Sfinţilor e în Constantinopol, iar la vreo două săptămîni după aceea pleacă la Heracleea de unde după patru luni e adus şi închis în Constantinopol. Chiar Antireticul II e scris înainte de întoarcerea din Heracleea, căci de la sinodul contra lui Achindin se spune în el că s-a trecut un an „s-a ţinut „anul acesta". Antireticul I e scris însă înainte şi de plecarea în Heracleea.

O altă informaţie despre subscriitorii tomului ne o dă Palama în scrisoarea către Daniil mitropolitul Enului. Răspunzînd laudelor achindiniţilor că cei mai mulţi şi mai învăţaţi arhierei sînt de partea lor, Palama arată că cei mai învăţaţi dintre arhierei sînt cel al Efesului, al Cyzicului şi cel de Durazo care sînt cu isihaştii. Ei au aprobat şi au subscris tomul sinodal. Despre mitropolitul Efesului nu se constată în manuscrisele tomului să-l fi subscris. Dar de aprobat, l-a aprobat, căci a suferit şi temniţă pentru că era de partea lui Palama. Dar dacă spune Palama vorbind de aceşti trei ierarhi că au subscris tomul, trebuie că l-au subscris măcar majoritatea lor, adică doar cel al Cyzicului şi cel de Durazo. În continuare Palama ne spune şi direct că la scrierea acestei epistole Atanasie al Cyzicului subscrisese tomul făcînd şi nota amintită: „Iar ca el au subscris şi alţii, cu total şapte". Nu putem înţelege de aici dacă au fost şapte cu Atanasie, sau fără el, cu el opt. Mai probabil au fost 7 cu al Cyzicului cu tot, căci de ar fi fost opt ar fi spus Palama mai categoric, fiind doar vorba să arate că sînt cu el cît mai mulţi arhierei. Sigur însă că la scrierea acestei epistole nu erau iscălite şi seria a doua de ierarhi, căci iarăşi n-ar fi omis Palama să ne-o spună. Legătura apoi în care ne aduce Palama pe Atanasie al Cyzicului cu Grigorie de Durazo e un indiciu că n-a trecut mult timp între subscrierile lor. În sfîrşit, lucrul pe care ţine să-l explice Atanasie prin notiţa sa, e acela că nu subscrie la locul său, care ar fi înainte de mitropolitul Sardelor, deci primul. Dacă ar fi subscris numai cu a doua serie de arhierei, peste cîţiva ani, n-ar mai fi fost

de lipsă explicaţia unui astfel de lucru, ci doar a întîrzierii iscăliturii. În concluzie se poate afirma că Atanasie al Cyzicului a subscris, ca cel din urmă, cu prima serie de arhierei. Deci înainte de a începe războiul civil, căci după aceea patriarhul declarîndu-se achindinist se pare că nu s-au mai putut da iscălituri pentru tom. Dacă e aşa, epistola lui Palama către Atanasie n-a avut scopul să îndemne pe acela să subscrie tomul. Acea epistolă trimite la toate cele 7 Antiretice ale lui Palama contra lui Achindin, dintre care cele din urmă s-au scris abia la cîţiva ani după începutul războiului civil. Epistola aceasta s-a trimis ca răspuns la întrebarea lui Atanasie, dacă Achindin e tot aşa de eretic ca şi Varlaam. Despre erezia lui Varlaam, Atanasie era convins. Iar tomul condamna erezia lui Varlaam.

Prima serie de iscălituri se poate determina destul de precis: Grigorie al Sardelor, Grigorie de Durazo, Nil al Lacedemoniei, Isaac al Maditelor, Malachia al Metimnei, Macarie al Vicinei, Atanasie al Cyzicului. Numai şapte iscălituri, dar cum zice Palama, ele reprezentau pe ale tuturor, căci cam acesta era numărul ierarhilor care participau la sinoadele endemice şi luau hotărîri valide pentru toţi.

Seria a doua de iscălituri va cuprinde atunci pe cei şase mitropoliţi care se află în categoria a treia a exemplarelor tomului. Cine ştie cum a fost amestecat în seria aceasta de exemplarele din categoria a patra, şi Malachia al Metimnei.

Cît priveşte timpul cînd şi-au dat aceşti şase mitropoliţi din urmă iscălitura, termenul *a quo* îl putem determina cu scrisoarea lui Palama către mitropolitul Daniil al Enului, căci în ea se vorbeşte numai de prima serie de iscălituri.

Cînd scrie această epistolă, Palama se plînge că e închis „în cea mai ascunsă parte a palatului împărătesc" şi stăpînirea îi este foarte defavorabilă deoarece el nu aprobă cele ce se fac. Palama, adus din Heracleea la începutul toamnei anului 1342, a fost închis „la mijlocul primăverii" anului 1343 adică pe la începutul lui mai, cum tălmăceşte această expresie Boivin. Înainte fusese ţinut într-un fel de domiciliu forţat în mînăstirea „Cel Necuprins", iar ultimele două luni (de pe la mijlocul lui martie) le petrecuse refugiat în Sfînta Sofie care avea drept de azil. Din Sf. Sofie fusese luat şi aruncat în temniţă. Scrisoarea lui Daniil al Enului poate să dateze din anii 1343–1346. La sfîrşit are o precizare cronologică, după care putem deduce cu foarte multă probabilitate că e de la sfîrşitul lui 1344 sau începutul lui 1345. Palama se plînge că de trei ani bărbatul pe care îl vizează în această epistolă scrie şi

face intrigi în contra sa fără ca el să răspundă, dar de aci înainte nu va mai tăcea.

În continuare nemijlocită Palama recunoaște că acel bărbat are talent la scris, lucru căruia el însă nu-i atribuie mare preț. De acest bărbat mai aflăm în alte locuri ale epistolei că a primit o scrisoare de la Achindin, în care acela se lăuda că cei mai învățați arhierei, majoritatea celor dedicați isihiei și toți mirenii învățați sînt pe partea lui.

Acest bărbat credem că nu e altul decît Mihail Gabra. Între epistolele lui Achindin din cod. gr. münchenez 223, sînt unele în care nu se indică numele adresantului, dar și cîteva despre care T. Uspenski afirmă cu toată dreptatea că sînt adresate lui Gabra (op. c., p. 79-80). În ele se mărturisește aceeași admirație pentru cultura și pentru talentul lui literar pe care o întîlnim și la ceilalți contemporani. Achindin îi trimite scrierile sale pentru a-și da înalta-i părere și i mulțumește dacă-i află și în chestiunile de controversă cu isihaștii. Aceste epistole se adresează unui personaj foarte zelos în lupta contra lui Palama, ceea ce iar corespunde cu Mihail Gabra.

Personajul acesta însă coincide și cu cel de care vorbește Palama în epistola către Daniil al Enului. Afirmația lui Achindin că cei mai mulți arhierei, boieri etc. sînt pe partea lui n-o găsim decît în două din aceste epistole fără adresant, în ep. 15 (f. 9 v.-11 v.) și 17 (f. 13 v.-14 r.), dar în acestea o găsim aproape cu cuvintele citate în epistola lui Palama (f. 10 v. și 14 r.).

Un argument în plus ne poate da și faptul că după terminarea acestei epistole care sfîrșește cu promisiunea că va răspunde de aci înainte atacurilor persoanei în chestie, urmează în cod. Par. 1238, f. 259 r.-262 v., epistola „Către Nomofilax" în care mulțumind aceluia pentru că i-a trimis scrierile lui Gabra, purcede la o combatere a lor. Cod. Coisl. 99 (sec. 15) și Cod. gr. Laud. 87 (sec. 15), singurele care mai cuprind colecția de epistole ale lui Palama, intercalează între aceste două epistole numai pe cea către Achindin, scrisă din Salonic, în toamna anului 1340, deci neconstituind o întrerupere reală a legăturii ce poate exista între ele.

De la acest Gabra s-a păstrat o corespondență voluminoasă, de 454 epistole către diferite persoane ale timpului, în cod. Marcian. gr. 446. Publicarea sau măcar studiul lor ar lumina cu siguranță multe momente și din decursul polemicii isihaste.

Oricare ar fi acest bărbat, Palama se plînge în epistola amintită că de trei ani lucrează și scrie contra lui. Această activitate antipalamistă n-a putut începe mai devreme decît după sinodul al doilea din 1341, în care a fost

dezaprobat Achindin. Altfel ar fi fost dezaprobat și el în acel sinod. Așa că epistola lui Palama către Daniil al Enului datează cel mai curînd din toamna lui 1344. Cel puțin pînă atunci tomul nu era subscris decît de șapte mitropoliți, cu Atanasie al Cyzicului cu tot.

Data mai apropiată cînd au subscris ceilalți șase mitropoliți tomul ne-o dă titlul prin care se introduce, în cele trei exemplare din categoria III, declarația-scrisoare și iscăliturile lor. În acel titlu se vede că iscăliturile s-au dat în indictionul 15, adică între 1 septembrie 1346 – 1 septembrie 1347. Subscrierile nu se vor fi dat după ce se dă tomul al doilea sinodal de după 8 februarie 1347, prin care erezia lui Varlaam și Achindin e și mai categoric condamnată ca în primul. Cu atît mai mult cu cît tomul al doilea e subscris și de patru din cei șase mitropoliți care pînă în 8 februarie 1347, la intrarea lui Cantacuzino în palatul împărătesc, erau ținuți închiși în chiliile lor, pe cînd între iscăliturile seriei a doua din primul tom nu se găsește nici una din acelea. Aceasta-i dovada că seria a doua de iscălituri s-a dat cît timp cei șase mitropoliți erau încă închiși, deci înainte de 8 februarie. Am putea afirma cu maximă probabilitate că aceste iscălituri care se dau printr-o declarație comună, deci dintr-o adunare, s-au dat într-una din acele consfătuiri pe care le-a ținut împărăteasa Ana cu episcopii palamiți pentru depunerea patriarhului Calecа. Nichifor Gregora spune că s-au ținut consfătuiri de-acestea după închiderea patriarhului „ziua și noaptea" iar în sinodul care a încheiat acele consfătuiri, ținut în 2 februarie, fără cei șase mitropoliți care erau închiși în chiliile lor, tot Gregora spune că patriarhul „a fost depus în scris nu pentru altceva, decît pentru că anatemizase pe Palama cu inovațiile lui *și desființase tomul în favorul aceluia prin alte tomuri ulterioare*". Tomul din februarie, care se prezintă ca expresia acelui sinod dar e dat după intrarea lui Cantacuzino în palatul împărătesc, deci după 8 februarie, căci în tom se vorbește de el ca de împăratul unanim recunoscut, spune: „De Dumnezeu mărita și puternica împărăteasă după ce-a primit și acuza acestor prea sfinți arhierei (a celor din închisoare, în septembrie 1346, n. tr.), chemîndu-ne de multe ori și consfătuindu-se cu senatul și cu mulți bărbați luminați asupra sfintelor dogme și *înțelegînd că tomul care cuprinde deciziunile despre dreapta credință e nimicit în scris și altfel de patriarh, n-a mai putut suporta, ci plină de rîvnă sfîntă ceru pedepsirea celor ce au nesocotit tomul și confir*marea lui *și a dreptei credințe cuprinsă în el*. Ne-a convocat deci pe noi în de Dumnezeu păzitul palat, fiind cu toții un întreg sinod etc." Acuza principală și chiar unica ce s-a ridicat împotriva lui Caleca în aceste consfătuiri

și la sinodul din 2 februarie a fost că a nesocotit și slăbit autoritatea tomului din 1341. Problema dogmatică se lega strîns de problema acelui tom. Pedeapsa lui Caleca și a achindiniților era impusă în primul rînd de faptul că au nesocotit tomul. Sinodul s-a convocat pentru reconfirmarea acelui tom și pentru pedepsirea celor ce nu l-au respectat.

Titlul însuși al tomului dat în numele acestui sinod, ne arată că tomul al doilea nu s-a compus decît pentru confirmarea celui dintîi. El sună: „Tomul sinodal care confirmă tomul dat mai înainte prin care se respingeau și se condamnau dogmele lui Varlaam și Achindin“. Iar cuprinsul tomului nu e altceva decît o înșirare a ceea ce a făcut Caleca (de Achindin se vorbește mai puțin) în scris și cu fapta pentru desființarea tomului. În jurul tomului de la 1341 se concentrează toată preocuparea sinodului și a consfătuirilor premergătoare.

Or, este surprinzătoare identitatea de atmosferă și de spirit dintre tomul din februarie și deci și dintre sinodul și consfătuirile în care s-a născut și dintre sensoarea prin care își adaugă cei șase mitropoliți iscăliturile la tomul din 1341. Aproape cu aceleași expresii cei șase mitropoliți declară că aprobă și primesc „tomul“ sinodului din 1341 „și deciziunile și hotărîrile“ din el. Iscăliturile acestei grupe s-au produs pentru a face cu atît mai grea acuza pentru care avea să se depună Caleca la sinodul din februarie, sau pentru a face pe împărăteasă să aprecieze cu atît mai mult autoritatea tomului din 1341. Între mitropoliții pe care îi convoca împărăteasa la consfătuirile ce-au trebuit să aibă loc în lunile octombrie 1346 – ianuarie 1347 participau pe lîngă unii din cei care subscriseseră tomul încă din 1341 și unii care nu-l subscriseseră pentru că nu fuseseră în Constantinopol. Primul pas care trebuia făcut pentru ca acuza de care avea să fie învinuit în sinod Caleca să fie cu greutate, era evident acela de a face ca tomul să se bucure de o cît mai generală recunoaștere, de-a fi subscris de cît mai mulți, pentru că altfel Caleca și partizanii lui ar fi putut riposta că tomul din 1341 nu e recunoscut decît de cîțiva mitropoliți. Cu acest scop trebuie să se fi dat acum cele șase iscălituri.

Opinia lui P. Uspenskij că cei șase mitropoliți au fost pînă la sinodul din 1341 aderenți ai lui Varlaam, iar după aceea s-au lepădat de el și această lepădare au întărit-o subscriind tomul, nu se poate menține în urma celor de mai sus. Mitropoliții aceștia n-au fost în anii 1340-41 la Constantinopol dovadă că nu participă la nici un sinod.

Nu e plauzibilă nici opinia lui G. Mercati că aceste iscălituri s-au dat atunci pentru că după sfîrșitul verii anului 1346 Varlaam a revenit la Constantinopol, trimis din partea papei Clement VI pentru a negocia unirea Bisericilor. Iscăliturile acestea ar exprima odiul tuturor, palamiți și achindiniți contra latinului Varlaam. Chiar dacă va fi venit Varlaam la Constantinopol prin septembrie 1346 sau și mai tîrziu, cum crede G. Mercati, dispoziția împărătesei, și prin aceasta a tuturor cercurilor oficiale era deja formată ostil față de achindinism și prietenos față de palamism. Iar prietenia cu palamismul implica răceala față de catolicism. Prezența lui Varlaam n-a mai putut avea o astfel de importanță ca să îndemne la mobilizare contra lui pe toți răsăritenii. Nici n-are la ce rămîne mult în Constantinopol. Pleacă curînd, neremarcat și necercetat decît doar de cîțiva amici, în altă parte. La ce mai trebuia confirmată condamnarea unui episcop catolic, care prin însuși acest fapt nu reprezenta nici un pericol pentru puritatea credinței ortodoxe.

Cît despre seria a treia de iscălituri ale tomului, în care intră cea a lui Atanasie al Cyzicului (pentru a doua oară), a lui Laurențiu al Alaniei și a lui Isaac al Maditelor (tot pentru a doua oară), cred că a provenit din aceea că un copist neînțelegător, vrînd să adune la sfîrșitul exemplarului scris de el toate iscăliturile pe care le-a găsit în exemplarele accesibile, a îngrămădit la un loc numele proprietarilor diverselor exemplare. Un exemplar proprietate a lui Isaac al Maditelor purta numele lui dedesubt, altul al lui Laurențiu al Alaniei etc. Copistul le-a adunat într-o serie continuă.

7. EVENIMENTELE DE DUPĂ SINODUL DIN IUNIE 1341

În strînsă legătură cu sinodul din iunie 1341 stă enciclica patriarhului Ioan Caleca[1] prin care se porunceşte tuturor, *sub pedeapsă de excomunicare*, să prezinte autorităţii bisericeşti *orice fel de scriere* a lui Varlaam, fie mică fie mare. Aceasta pentru că Varlaam a fost condamnat de sinod „din cauza celor vorbite de el contra celor ce petrec cu evlavie în isihie". În această enciclică, patriarhul Caleca nu face încă distincţia de mai tîrziu între chestiunea luminii din Tabor, în care ar fi fost condamnat Varlaam, şi între explicaţia dogmatică a acelei lumini, în care n-ar fi fost condamnat. Se vede că patriarhul încă nu înclina spre achindinism. Această enciclică se pare că a fost dată după fuga lui Varlaam, întîmplată probabil chiar a doua zi după sinod.

La cîteva zile după sinod, în 15 iunie 1341, moare Andronic III Paleologul. Curînd după aceea discipolii lui Varlaam încep să se agite iarăşi. În fruntea lor era Grigorie Achindin. De origine din părţile Prilepului din părinţi bulgari sau poate aromâni crescători de vite, după ce primi întîia educaţie în Pelagonia, veni în Salonic unde între alţi dascăli îl avu şi pe Varlaam. Dar încă înainte de-a veni Varlaam la Salonic, Achindin făcuse cunoştinţă şi cu Grigorie Palama, care petrecea în muntele Atos. Achindin îl cerceta des pe Palama, cu care ocazii îi va fi ascultat sfaturile şi învăţătura, îi va fi admirat asprimea vieţii şi sfinţenia vieţii, încît Palama să poată spune mai tîrziu că i-a fost dascăl lui Achindin. Ba a fost odată că pe aici să rămînă statornic în Lavra Atosului pe lîngă Palama, dar din pricina unor manifestări morbide monahii din acea mînăstire nu i-au încuviinţat rămînerea acolo. Aceasta s-a putut întîmpla prin 1321–23 sau după 1330, căci între aceste date n-a mai fost Palama în Lavra. Dar la scurtă vreme după 1330, Achindin

[1] Enciclica aceasta e publicată în P.G. 152, 1241

ajunge în societatea lui Varlaam. Pe la 1335-6, cînd Palama are cu Varlaam polemica despre purcederea Duhului Sfînt, Achindin era deja cîştigat pentru ideile celui din urmă. Primise şi el gust pentru filosofia profană şi admira pe Varlaam care declara lucrarea şi harul Duhului Sfînt lucrare a lui Velial. Palama îl îndeamnă să se purifice prin rugăciuni şi prin lecturi sănătoase şi mai ales să-şi amintească de cuvintele pe care i le-a spus de multe ori fiind împreună. Achindin era, deci, de mult partizan al ideilor varlaamite. Căci reprobarea harului Duhului Sfînt este esenţa acestor idei. Stabilit acest fapt, afirmaţia de mai tîrziu a lui Achindin că numai cu ocazia primului sinod contra lui Varlaam a văzut că nu poate fi de acord cu Palama, nu corespunde adevărului.

După fuga lui Varlaam în Apus, el iese pe primul plan. Dacă s-a purtat între el şi Palama şi vreo polemică în scris între primul şi al doilea sinod din 1341 e greu de spus. Întîi avu loc între Palama şi Achindin, în prezenţa mai multora, o discuţie asupra chestiunii dacă e vreo deosebire între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu. Achindin fiind învins, declară că recunoaşte dreapta credinţă şi şi-o mărturisi ca şi în scris. Dar peste puţin, uitînd de aceasta începu să străbată oraşul cu prietenii săi propovăduindu-şi învăţătura opusă celei a lui Palama. Se convoacă un al doilea sinod la sfîrşitul lui iulie — începutul lui august, în partea pentru catehumeni a Sf. Sofii. M. Jugie deduce din anumite cuvinte ale patriarhului Ioan Caleca că acesta n-ar fi participat şi deci această adunare n-a fost sinod, ci numai un conciliabul. Lăsînd la o parte faptul că în Răsărit nu prezenţa patriarhului dă unui sinod caracterul de sinod, e sigur că patriarhul a participat la acest sinod. Ne-o spune Achindin descriind decursul lui. Ba după Achindin, însăşi iniţiativa convocării sinodului aparţine cu totul patriarhului. Aşa că prin aceste cuvinte — explicaţie binevoitoare pentru a nu-l scoate de mincinos pe autor — Caleca vorbeşte nu despre refuzarea pînă la capăt a sinodului, ci despre refuzul de-a discuta chestiunea dogmatică. E aproape sigur însă că patriarhul a purces la convocarea sinodului numai la insistenţele lui Cantacuzino care juca rolul unui adevărat regent. În cuvintele amintite, patriarhul declară că n-a agreat acest sinod din cauză că Cantacuzino îl voia pentru a-şi întări situaţia prin gloria ce i l-ar fi dat un sinod patronat de el. Tensiunea între patriarh şi Cantacuzino începuse deja. Patriarhul, din opoziţie faţă de Cantacuzino, prieten al isihaştilor, începuse a-i urî pe aceştia. Achindin nu va fi ştiut de acest preludiu ascuns al sinodului. El a văzut numai că sinodul a fost convocat de Caleca.

La sinodul acesta a participat cam aceeași lume care participase și la primul sinod, afară de împărat care murise. Sinodul a fost public. Achindin afirmă că isihaștii și-au adus mulți aderenți și chiar cîțiva apași care aveau misiunea să-l omoare. Sigur că acestea trebuiesc luate cu foarte multă relativitate.

Nici Palama, nici Achindin și nici altcineva nu ne spune mai detaliat ce s-a discutat la acest sinod. Palama, Filotei, tomul din februarie 1347 ne spun numai că s-a dezbătut aceeași chestiune ca la sinodul anterior. Achindin găsește că e de prisos să se mai povestească ce s-a discutat și hotărît în sinod. Amintește numai că, la ordin, Dexios, un aderent al său, a citit un loc din Vasile cel Mare (contra lui Eunomie) în care acela afirmă că lucrurile se cunosc prin cercetarea lor naturală, de unde ar urma că nu există o cunoaștere mistică mai înaltă. N-a mai fost însă vreme să se stabilească adevărul în această chestiune, căci mulțimea începe să vocifereze și să lovească pe cei doi însoțitori ai lui Achindin, iar lui îi strigau că e varlaamit și cu mare greutate a scăpat cu viață. Aceasta este descrierea lui Achindin.

E de remarcat că Achindin reface chiar partea principală a dezbaterii. Aceasta a trebuit să se refere la raportul între ființa și lucrările lui Dumnezeu. Căci din toată polemica între Varlaam și Palama, Achindin de această chestiune s-a sesizat și pe tema ei a început să-l atace pe Palama. Aceasta o mărturisește însuși în aceeași scriere și se vede din tot restul scrierilor sale care au ca problemă covîrșitoare, aproape unică, chestiunea raportului între ființa și lucrările lui Dumnezeu.

Achindin prezintă mai departe nu numai pe patriarh ci și pe ceilalți ierarhi ca fiind în sinod de partea lui. Dar știm că patriarhul, după cîțiva ani, socotește acest sinod ca adunat, împotriva voiei lui, contra lui Achindin și în favoarea isihaștilor. Achindin mai afirmă că isihaștii au ieșit înfrînți și rușinați din acest sinod. Și numai pentru a scăpa de oprobriul general s-a rugat să li se dea un tom care să le mai ușureze situația. Dar și această afirmare e cusută cu ață albă. Dacă ar fi ieșit isihaștii înfrînți, desigur că aceasta s-ar fi întîmplat pe chestiunea dogmatică care s-a discutat la sinodul din urmă, singura chestiune în care socotea Achindin și aderenții săi că greșesc. Ce rost ar fi avut atunci să li se dea un tom care să nu vorbească despre chestiunea dogmatică? E evident deci și din faptul că isihaștii cer după acest sinod, care discută chestiunea dogmatică a ființei și lucrărilor lui Dumnezeu, un tom, că au ieșit biruitori.

Palama spune și el că poporul a vociferat contra lui Achindin și era cît pe aici să-l linșeze, dar aceasta a fost — după el — epilogul sinodului, efectul condamnării lui Achindin din partea ierarhilor. Dacă ar fi ieșit isihaștii înfrînți ar mai fi avut îndrăzneala să ceară un tom? N-ar fi mulțumit lui Dumnezeu că nu s-a emis contra lor un act de condamnare? Palama, tomul din februarie 1347, Filotei, Cantacuzino disting între o condamnare rostită asupra lui Achindin chiar în sinod, cum se rostise și asupra lui Varlaam în primul sinod, și între tomul dat puțin după aceea „după obiceiul vechi al Bisericii", cum zice Cantacuzino.

Achindin însuși, care, în cuvîntul citat către patriarh și sinod, afirmă că sinodul l-a găsit de acord cu dreapta credință, numește puțin mai tîrziu, într-o epistolă către cineva din Salonic, acest sinod, diavolesc.

În sfîrșit, să mai amintim ca o dovadă că isihaștii au ieșit învingători faptul că Palama a fost rugat puțin după aceea de sinodul din Constantinopol să primească a fi mitropolit al Monembasiei și neprimind el, e proclamat ca atare Isidor, cel mai intim aderent al lui Palama, cu care venise acesta din Salonic. Dacă isihaștii ar fi ieșit înfrînți, sigur că nu li s-ar fi încredințat o astfel de demnitate.

După sinod curînd s-a dat tomul. În el nu se vorbește de Achindin și de ceata (φρατρία) lui. Foarte probabil fiindcă se socotea suficient a se condamna tatăl acestei învățături și dascălul acestei cete, Varlaam. Dar dîndu-se tomul chiar acum după dezaprobarea lui Achindin, se stabilea că acesta nu susține altceva decît teoriile lui Varlaam, oricît afirma că nu vrea să știe de Varlaam.

Că Achindin era în adîncul său conștient că susține exact teoriile lui Varlaam și condamnate acelea e condamnat și el, se vede și din faptul că împreună cu prietenii săi își dă toată silința să îndemne pe arhierei să nu subscrie tomul. Strădunța le-a fost zadarnică. Tomul fu subscris pe rînd de 7 arhierei. Achindin și prietenii săi fură siliți să tacă o bucată de vreme. Dar în curînd, începînd tulburările politice, găsesc mediu prielnic pentru a porni iar agitația. Războiul contra lui Cantacuzino e pornit de partida împărătesei văduve Ana de Savoya, în fruntea căreia stătea Apocaucos și patriarhul Ioan Caleca, la începutul lui octombrie 1341. Dar preparativele încep să se facă de pe la mijlocul lunii septembrie. Achindin cu partizanii săi poate acum să lucreze pentru că de la început se acreditează opinia că isihaștii stau de partea lui Cantacuzino, cel care petrecea la Didimotich. Acțiunea lor e sprijinită tot mai pe față de patriarh. Aceasta, după spusa lui Palama, tomul

din februarie 1347, Filotei se supără de-a binelea pe Palama, fiindcă acesta nu aproba războiul contra lui Cantacuzino, ci îndemna oriunde se găsea, chiar în fața înalților demnitari ai statului și a împărătesei, la pace. Patriarhul Caleca era om politic și prea puțin își bătea capul cu teologia. El își schimbă atitudinea față de Palama, nu pentru că s-ar fi convins că ideile susținute de el sînt greșite, ci pentru că îl bănuia că ar fi partizan al lui Cantacuzino. Palama însă n-a făcut nimic ca să îndreptățească această bănuială. El s-a menținut în tot războiul civil deasupra celor două partide, preocupat numai de dreapta credință. Caleca acuză pe Palama de la început la împărăteasă că de el ascultă unii mai mult ca de sine și se duc bucuros unde îi trimite, întreținînd prin monahi ușor legături cu Cantacuzino. Palama însă declară că n-a făcut nimic prin care să se arate conlucrător al lui Cantacuzino și nu există nici o dovadă în acest sens, s-au prins atîția spioni și partizani de ai lui Cantacuzino și aceia, siliți, au descoperit pe toți cei ce stăteau in legătură cu ei, dar numele său n-a obvenit niciodată ca făcînd parte dintre susținătorii ascunși ai lui Cantacuzino. Mărturisirea aceasta a lui Palama trebuie să o luăm ca perfect adevărată, întrucît, de fapt, oricît s-a încercat din partea dușmanilor lui, nu s-a putut dovedi nici o legătură între el și Cantacuzino. Împărăteasa însăși de la o vreme s-a convins că toate pările patriarhului sînt nedrepte și și-a schimbat sentimentele față de Palama, deși inimiciția ei cu Cantacuzino dura cu mare intensitate.

Palama, scîrbit de războiul fratricid și privit cu răceală și cu bănuieli pe la curtea patriarhală și cea împărătească, se retrage în mănăstirea Sf. Arhanghell, așezată în afară de oraș, pe partea opusă a Cornului de Aur, pe unde e Pera actuală. Achindiniții în timpul acesta asaltează pe orice monah vine în Constantinopol, silindu-se, și uneori reușind, să-l atragă de partea lor prin aceea că îi predau altfel cele întîmplate și îi argumentează cu locuri patristice răstălmăcite învățătura lor. Izbutesc astfel să înjghebe o ceată destul de mare care colindă străzile, tin răspîntiile, se introduc în casele demnitarilor, toclnd la urechea lor și a soțiilor lor. Patriarhul încuviințează agitația aceasta la început prin tăcere, apoi tot mai pe față, începu să fie văzut stînd de vorbă cu Achindin pînă ajunse să petreacă cu el ziua și noaptea, purcezînd în sfîrșit la persecuția directă a lui Palama și a aderenților lui.

Agitația au început-o și de astă dată tot achindiniții, deși patriarhul își justifică măsurile ce le ia contra lui Palama cu pretextul că acesta din urmă a reînceput polemica. Mai întîi aceasta ne-o spune Palama. Ca dovadă citează și anumite cuvinte pe care i le-a transmis patriarhul prin cineva pe la mijlocul postului Paștilor 1342, în mănăstirea Sf. Arhanghell, cuvinte prin care patriarhul recunoaște că Achindin e cel ce a reînceput agitația cu încuviințarea sa. Patriarhul a trimis, zice, pe la mijlocul postului Paștilor, pe unul dintre bărbații demni de crezare care la vremea sa va mărturisi despre adevărul celor ce le spun. Trimițîndu-l pe acesta, patriarhul îmi comunică: „Mai înainte veneai să aduci omagii împăraților și mă vedeai și pe mine. Acum, după începutul războiului intern, lipsești foarte și în inima împărătesei s-a ivit bănuiala că înclini spre partea opusă. Mai ales că la început te arătai trist de cele ce se întîmplă. Vino la mine și vom merge la ea împreună și vei vorbi hotărît, arătîndu-te de acord cu noi asupra întîmplărilor de acum. De vei face aceasta toate îți vor fi bine din partea noastră". La sfîrșit adăugă și aceasta că deoarece și Achindin a început să bîrfească și să agite ca și mai înainte, numai să te arăți aici că îl vom certa mai aspru și vom face să înceteze aiurelile acestea.

Aceasta rezultă și din firea lucrurilor. Dacă Palama s-ar fi apucat iar să agite chestiunea și să polemizeze în scris, ar fi făcut-o încă dinainte de a începe războiul civil, cît timp era ocrotit de Cantacuzino. Dacă n-a făcut-o în timpul acela, ci numai după ce ocrotitorul lui e declarat dușman al împărătesei și petrece departe de Constantinopol, e semn că acum începuseră alții să atace învățătura susținută de el. Iar dacă totuși Palama a început, sau mai bine a continuat să agite chestiunea îndată după al doilea sinod din 1341, cît timp era Cantacuzino puternic, de ce n-a fost oprit *atunci* de patriarh? Se va zice: pentru că atunci patriarhul nu putea. Dar aceasta ar însemna că sinodul de sub Cantacuzino i-a dat toată dreptatea învățăturii lui Palama, ceea ce iar nu recunosc achindiniții.

În realitate, după mărturia lui Palama, știm că pînă la începutul războiului civil nu s-a mai dezbătut chestiunea. Cine putea începe în această nouă atmosferă agitația pe o astfel de temă? Desigur că nu Palama, despre care știm de altfel că, suspicionat de toți, se retrage într-o mănăstire afară din oraș de unde nu mai iese o jumătate de an. Dimpotrivă, pentru Achindin se arătau acum toate șansele de a-și lua o revanșă asupra celui socotit prieten al lui Cantacuzino. Numai despre Achindin se poate explica de ce începe numai acum agitația și n-a început-o mai curînd. În ceea ce spune Achindin de Palama că „străbătea lumea declarînd că toate scrierile lui au fost confirmate sinodal" nu corespunde realității, cel puțin cît privește timpul de după începutul războiului civil.

Și apoi e foarte curios să persecuți pe cineva și să-l închizi numai pentru că ar fi început o discuție, iar pe cel care continuă să discute acea chestiune în scris și oral să-l ocrotești și să-i faci toate hatîrurile. Căci pe Achindin care polemiza aprig cu isihaștii patriarhul îl susține și îl ridică la ranguri bisericești. Dacă persecuți pe cel ce a început discuția înseamnă că o faci numai pentru a evita certurile și tulburările. Dar atunci trebuie să oprești și pe adversar. Cînd însă sprijini pe adversar, se dovedește că nu acesta ți-e scopul, ci acela de a face să triumfe ocrotitul tău.

Sigur, e de neînchipuit să nu fi arătat isihaștii tomul și să nu fi spus în dreapta și-n stînga că sinodul le-a dat dreptate. De la aceasta nu-i oprea nici tomul. Dimpotrivă, o dată ce tomul li se dase ca dovadă pentru lume că învață corect, știrea în firea tomului să-l arate. Dar în scris nu s-au mai manifestat. E drept că nu știm care scriere a apărut întîi după sinod, dar după mărturia lui Palama, Achindin a început întîi să scrie. Se vede și de acolo că toate scrierile lui Palama contra lui Achindin se provoacă la scrieri de ale lui Achindin sau se prezintă ca răspunzînd agitației pe care o face Achindin după sinodul al doilea. Isihaștii cerură în diferite rînduri patriarhului să-l oprească dar rămînînd fără rezultat, Palama începu să se apere.

Nu putem fixa cu toată preciziunea timpul în care a scris Palama fiecare din scrierile sale contra lui Achindin, dar pentru cele mai multe se poate indica un anumit răstimp destul de îngust în marginile căruia s-a compus.

Se pare că pînă pe la jumătatea postului Paștilor 1342, Palama n-a răspuns în scris lui Achindin. Solului pe care i-l trimite atunci patriarhul invitîndu-l să vină pe la curtea imperială și patriarhală — să împrăștie bănuiala că e prieten al lui Cantacuzino — Palama îi dă misiunea să-i spună patriarhului, pentru ultima oară, că dacă nu oprește agitația lui Achindin va purcede să informeze lumea despre chestiune. Palama mai petrece în această mînăstire pînă la Duminica Floriilor. Atunci vine în Constantinopol ca să primească pe Protos ul Atosului (Isaac) în chiliile sale. După trecerea săptămînii mari în săptămîna luminată se arată de cîteva ori pe la patriarhie și pe la curtea împărătească. Iar una din aceste zile, fiind la împărăteasă și adunîndu-se patriarhul și mai mulți demnitari ai statului, veni vorba despre o chestiune în care Palama trebui să-i combată pe toți, atrăgîndu-și și mai mult dușmănia patriarhului. Se pare că e vorba despre războiul care se purta cu Cantacuzino. Palama a rămas totuși în Constantinopol pînă la Duminica tuturor Sfinților, prima după Rusalii. Aceasta trebuia să cadă în 1342 pe data de 26 mai st.v.

În timpul acesta, poate chiar începînd de pe la jumătatea postului Paștilor, și-a compus Palama primele răspunsuri la atacurile lui Achindin. Cît stă acum în Constantinopol compune *I Antiretic* contra scrierilor lui Achindin și probabil și *al II-lea*, dacă nu după plecarea la Heracleea. Dar încă înainte de *I Antiretic* compusese tratatul *La ce se referă unitatea în dumnezeire și la ce deosebirile?* pe baza „Numirilor divine", cap.2, a lui Dionisie Areopagitul.

Concepuse de la început planul mai multor Antiretice, dar evenimentele nu i-au mai permis să-l realizeze acum, căci deja Antir. III datează de mai tîrziu. Din timpul acesta mai datează și cele două dialoguri *Dialogul ortodoxului cu Varlaamitul* și *Teofanes*, dacă nu înainte de toate cele trei scrieri amintite, cel puțin înainte de Antir. II. Dar mai înainte de dialogul II (foarte probabil că și de primul) fu scris tratatul în două părți *Apologie mai pe larg: Despre lucrările dumnezeiești și împărtășirea de ele*. Simplificînd puțin am putea spune că tratatul din urmă și I Antiretic, cu tratatul care i premerge scris pe baza lui Dionisie Areopagitul, sînt scrise mai întîi, sigur înainte de a pleca la Heracleea. Apoi sînt scrise cele două dialoguri și Antir. II, poate dial. II și Antir. II după plecarea din Constantinopol. În introducerea I Antir. Palama se scuză că purcede la scris cu aceea că nu face decît să se apere. Se vede că I Antir. apărea între primele scrieri.

Tot în timpul acesta pare să fi fost compusă și scurta scriere *Varlaam și Achindin sînt cei ce taie strepți și nu eu în două dumnezeirea cea una*. Precis însă nu i putem stabili data pentru scrierile mai sus numite. Altă mărturie intrinsecă nu avem decît că e scrisă după tomul sinodal.

Toate aceste scrieri — ultima nu tocmai atît de clar — se prezintă ca răspunsuri la atacurile reîncepute ale lui Achindin, așa că și din această latură se dovedește neadevărată acuza patriarhului că Palama ar fi reînceput polemica.

Tot din acest timp datează și cîteva epistole, care încă sînt numai răspunsuri la atacurile reîncepute ale lui Achindin. Și anume epistola către Ioan Gabra, în care îi descrise o convorbire recentă avută cu un aderent al lui Achindin. Convorbirea a avut loc în mînăstirea unde petrecea Palama, deci sau în mînăstirea Sf. Arhangheli din Pera, pînă la Floriile anului 1342, sau în mînăstirea Ioan Botezătorul din Constantinopol, după Floriile acelui an. După Rusaliile anului 1342 n-a putut avea loc, căci de atunci nu mai petrece Palama într-o mînăstire, liber.

Convorbirea și deci și epistola datează de după dialogul I, căci achindinistul vine la Palama cu o scriere a lui Achindin în care combate acel dialog.

Dacă plasăm dialogul I în timpul de după Paștile anului 1342, cînd Palama petrecea în Constantinopol, atunci și convorbirea aceasta s-a ținut într-o mînăstire din Constantinopol. În timpul acesta existau deja multe scrieri de ale lui Achindin, dar autorul îngrijea să nu ajungă în mîinile lui Palama sau ale altuia care le-ar fi putut combate.

Adresatul, un bărbat de cultură distinsă, îi ceruse lui Palama informații asupra doctrinei lui Achindin. Trimițîndu-i-le, prin această scrisoare, Palama îl îndeamnă să le îmbrace în scrisul lui talentat și-i dorește să rămînă neatins de ideile stricăcioase ale lui Achindin. Adresatul acestei epistole poate să fie fratele lui Mihail Gabra, de care știm că a avut un frate cu numele Ioan. Dar poate să fie și altcineva. Nu știm dacă a rămas acest Ioan Gabra tot timpul aderent al lui Palama, sau a devenit ca și probabilul său frate achindinist.

Din ultima parte a răstimpului acesta — sau chiar după ce este adus în octombrie 1342 din Heracleea — datează și epistola către Arsenie Studitul. Căci autorul se așteaptă de acum la toate persecuțiile și suferințele din partea autorității bisericești și politice. Aceasta corespunde perfect datelor amintite. Ura patriarhului, la început mai ușoară și mai voalată, a mers crescînd după Paștile anului 1342, încît Palama se vede silit să fugă la Heracleea prin iunie, de unde e adus cu forța prin octombrie.

De tomul aghioritic spune Palama în epistolă că l-a compus înainte cu doi ani. Pe de altă parte știm că tomul a fost subscris pe la Sfînta Marie din anul 1340.

Sfîntul Grigorie rămîne în Constantinopol, cum am văzut, pînă la Duminica tuturor Sfinților 26 mai st. v. Îndată după aceea se retrase iar în mînăstirea de pe locul unde e Pera actuală, dar ajungat de zgomotul ce-l făceau vara cei ce se pregăteau pentru a naviga spre Marea Neagră, se retrase mai departe de mare în niște locuri liniștite unde se mai păstra coloana lui Daniil Stilpnicul († 493) și locuințe de-ale vechilor sihaștri. De abia trecu însă o săptămînă (așadar prin 3-4 iunie st. v.) și află că l-a căutat la mînăstirea Sf. Arhangheli un slujitor bisericesc. Sf. Grigorie se coborî a doua zi în Constantinopol, la monahii prieteni ai săi în mînăstirea Sf. Ioan Botezătorul, întrebîndu-i de ce a fost căutat. Aceia îi spuseră, binecuvîntînd pe Dumnezeu că n-a fost găsit. Te-au căutat să te ducă la așa zisul sinod, la care n-a fost convocat nici un ierarh dintre cei ce participă de obicei, iar dintre demnitarii civili numai tinerii înrudiți cu împărăteasa Chumneana, care au dus cu ei și o ceată de servitori, a mai participat Achindin cu o ceată de foști

ucenici de ai lui Varlaam și mai mulți monahi aderenți de ai lui, dintre care unii aveau sub rasă ciomege zdravene. Voiau să te ducă cu binele fără să știe nimeni, să te condamne, și apoi să te biciuiască.

Împărăteasa Chumneana, de care e vorba, este fiica înaltului demnitar bizantin și poligrafului Nichifor Chumnos, Irina. Născută la 1292, la 1304 fu măritată cu Ioan Paleologul, fiul împăratului Andronic II Paleologul, intrînd astfel în familia împărătească. Bărbatu-său murind însă în 1309, ea se făcu călugăriță sub numele de Evlogia, restaurînd și conducînd mînăstirea de femei Mîntuitorul Hristos, în Constantinopol. Pentru ajutorul pe care l-a dat achindiniștilor, aceștia o venerau după moartea întîmplată pe la 1360, ca pe o sfîntă. Stareța aceasta trebuie să fi fost sprijinul cel mai puternic al lui Achindin, căci Palama, care nu vorbește decît aproape numai de cele trei căpetenii succesive ale partidei adversare, de Varlaam, Achindin și Nichifor Gregora, o atacă de cîteva ori cu foarte multă vehemență. Chiar într-o epistolă din timpul acesta o aseamănă cu Iesabel și cu Eudoxia.

Auzind Sf. Grigorie aceasta fu gata să meargă la patriarh să se apere. Monahii ceilalți îl opriră însă, dar el se află totuși în oraș mai multe zile însoțit de unul sau altul dintre prieteni săi. Într-o zi fiind ca Protos al Muntelui Atos, veniră doi servitori bisericești și-i spuseră că împărăteasa și fiul ei doresc să meargă pînă la palat. Ispitindu-i mai cu de amănuntul Sf. Grigorie află că nu împărăteasa îl cheamă, ci patriarhul, căci împărăteasa ar fi trimis slujitori de la curte, nu de la patriarhie. Trimise deci patriarhului vorbă că, deoarece acum și așa e vremea prînzului și nu mai poate ține sinod, se va duce a doua zi dimineața. Protos-ul trimise însă pe egumenul mînăstirii Filotei din Atos, pe Lazăr, la patriarh să-i spună că dacă a chemat pe Palama pentru altă chestiune se va duce, dacă însă l-a chemat pentru tulburările pricinuite de Varlaam și Achindin, atunci chestia aceasta nu e a lui Palama, ci a tuturor creștinilor și mai special a monahilor din Muntele Atos. Patriarhul să fixeze o zi în care să se adune sinodul pentru dezbaterea acestor lucruri și să avizeze cu cîtva timp înainte pe monahi ca să vină toți și să se clarifice chestiunea. Egumenul Lazăr se întoarse curînd cu nomofilaxul și sachelarul bisericii, spunînd că patriarhul nu se gîndește să convoace un sinod pentru chestiunea aceea, ci cere numai scrierile referitoare la ea. Palama voi iarăși să se ducă la patriarh, dar monahii îl făcură să aștepte să se ducă ei întîi fără el, să vadă de ce e vorba. Ajunși la patriarh, li aduseră aminte de sinoadele care au aprobat învățătura lui Palama și de tomul sinodal dat în favoarea lui.

Patriarhul îi ascultă câtva timp, dar de la o vreme izbucni spunînd: am aflat cine-i Palama, a fost prins un monah de-al lui mergînd spre Cantacuzino și ducînd patru scrisori de la el: două către Cantacuzino și două către Asan. Monahii răspunseră că știu sigur că aceasta-i calomnie. Să-l aducă în fața lor pe monahul care a fost prins. Patriarhul însă i-a expediat mînios. Venind ei la Palama îl îndemnară să plece din Constantinopol, căci îl paște moartea. Palama plecă la Heracleea, cam prin 15 iunie, st. v.

Achindin, Caleca și patriarhul Ignatie al Antiohiei îl acuză pe Palama că a fugit de sinod. Cum vedem însă din epistola către Filotei și din alte scrieri compuse prin 1345, Palama susține, cu martori, că a cerut un sinod la lumina zilei la care să participe arhiereii obișnuiți. El a evitat numai conciliabulele la care participau numai aderenții lui Achindin și s-a ferit de loviturile și intrigile pe care era dispus patriarhul și achindiniții să i le dea într-o vreme în care cea mai mică bănuială de prietenie cu Cantacuzino era urmată de închisoare sau de moarte, era firesc ca Palama să caute să pareze asemenea eventualități.

La Heracleea, unde petrece cu totul izolat, nu este lăsat însă decît ca la patru luni. Pe la începutul lui octombrie, patriarhul aflînd unde este, trimite un demnitar împărătesc să cerceteze ce face acolo și să-l aducă la Constantinopol. Demnitarul se prezentă în chilia lui Palama, percheziționă ca de-a mărunțul încăperea ca să găsească scrisori de ale lui Cantacuzino, chemă și pe primarul orașului, cercetînd împreună cu cine a convenit Palama în timpul petrecerii sale în Heracleea și se întocmi un proces verbal în care se atesta că nu s-a găsit nimic compromițător la el și n-a convenit în cele patru luni cu nimeni decît cu tovarășul de chilie care-l servea. Acesta e Dorotei, însoțitorul nelipsit al lui Palama. Curajul cu care se provoacă Sf. Grigorie numai cu puțin mai tîrziu la mărturia demnitarului împărătesc și la procesul verbal luat cu acea ocazie întărește afirmația lui că a fost adus de la Heracleea într-o chestiune politică și nu cum susține Achindin, Calcea și patriarhul Antiohiei Ignatie, că pentru a fi judecat de sinod ca unul ce a fugit și nu încetează să propovăduiască doctrine eronate. Iar dacă n-a fost adus din motivul acesta, nici n-a fugit pentru el.

Palama fu adus la palat. Întîi intră numai funcționarul ce l-a adus, raportînd împărătesei și predîndu-i procesul verbal de anchetă, care fu citit în prezența patriarhului și demnitarilor civili. Cei din urmă ziseră după lectura procesului verbal: Dacă-i nevinovat să i se dea drumul. Patriarhul însă se opuse și după ce plecară ceilalți demnitari îl predă pe Palama soldaților să-l

închidă într-o mînăstire. Dar Sf. Grigorie plîngîndu-se după cîteva zile marelui duce Apocaucos, acesta porunci soldaților să nu-l mai păzească. Patriarhul auzind îl scoase din mînăstirea aceea și-l aduse într-una mai aproape de el, poruncindu-i să nu iasă din chilie, nici să nu permită cuiva să intre la el. Mînăstirea din urmă se numea „A Celui Necuprins", cum ne informează Achindin care spune că a fost închis în această mînăstire ca să învețe că e necuprins Dumnezeu. Dar se vede că porunca de-a nu comunica cu nimeni nu s-a putut ține, căci tot Achindin ne spune că în timpul acesta Palama își propaga, prin cei ce-l vizitau, și mai cu efect învățătura, încît arhiereii, monahii și unanimitatea laicilor se lasă cîștigați de aderenții lui Palama.

Atrăgînd astfel asupra lui Palama și a monahilor veniți din Atos adversitatea curții imperiale și a cercurilor conducătoare, patriarhul Calcea putea acum lovi liber și din latura religioasă în ei. Începu să se adune la consfătuiri cu Achindin și cu ceilalți ucenici ai lui Varlaam, plănuind măsuri contra lor. În fața amenințărilor, monahii, vreo 12 la număr, se refugiază în Sf. Sofie care avea drept de azil. Palama îi imită, petrecînd cu ei două luni (se pare că monahii se refugiaseră înainte de Palama). Pe monahi i-a îndemnat patriarhul să iasă de acolo cu anumite promisiuni viclene, pe unii închizîndu-i, iar pe alții expediindu-i la mînăstirile lor, iar ceva mai tîrziu pe Palama l-a răpit cu forța și l-a aruncat în închisoarea publică, nesocotind așezămîntul propriei lui biserici. Aceasta s-a întîmplat „la mijlocul primăverii", adică pe la jumătatea lui aprilie 1343.

Achindiniții susțiu că întemnițarea s-a făcut din pricina ideilor lor dogmatice. Palama aduce martori împotriva acestei alegațiuni încă pe cînd era întemnițat, pe împărăteasa, pe panhypersevastul Isaac Asan, unchiul împărătesei, pe marele duce Apocaucos și pe toți ceilalți demnitari. Motiv ascuns va fi fost pentru Calcea și cel dogmatic, dar cel legal, cel pe față a fost acuza de cantacuzinism. Altfel n-ar fi putut fi întemnițați în închisoarea statului. Și apoi mai tîrziu cînd împărăteasa a luat măsuri contra lui Achindin din pricina ereziei lui, pe Palama continuă să-l lase în închisoare, ceea ce înseamnă că ea deosebea între chestiunea dogmatică și cea politică.

Cît a stat Palama în Sf. Sofie nu s-a ținut nici un sinod în chestiunea lui, ca și mai înainte. Cel puțin nu s-a ținut unul regulat, convocat legal, ținut pe față. Palama în tot timpul acesta a cerut un sinod ca să nu mai poată fi persecutat pe nedrept. Din aceasta iar se dovedește că nu pentru motive dogmatice a fost închis, căci pentru aceasta se cerea să fie întîi condamnat

de un sinod. După Achindin, s-au ținut, înainte de-a fi adus din Heracleea, la două rînduri sinoade și s-au ars scrierile lui Palama.

E foarte probabil că unele din scrierile lui Palama datează din jumătatea de an scursă de cînd a fost adus din Heracleea pînă ce-a fost închis în temnița publică.

De cînd petrecea în Sf. Sofie pare să dateze epistola către *Damian filosoful*, în care se combat iambii lui Achindin.

În epistolă se face pomenire de scrieri de-ale lui Achindin către sinod, care nu pot fi decît *Cuvîntul lui către patriarh și sinod*, scrisă foarte probabil cînd era Palama refugiat în Sf. Sofie. Nu e probabil să fi fost scrisă epistola după ce e aruncat în închisoarea publică, fiindcă autorul s-ar plînge că e ținut închis, așa cum obișnuiește în celelalte scrieri din închisoare. Epistola aceasta se socotește ca al zecelea tratat al lui Palama contra lui Achindin, după epistola către Atanasie al Cyzicului, tratat despre teologia unirii și distincției și cele șapte Antiretice. Al zecelea, nu cronologic, ci după așezarea lor în manuscrisul original. Tot din timpul acesta pare să dateze și epistola către *monahul Dionisie*. Nu e cu totul exclus ca ambele epistole să dateze de mai tîrziu, de după Antireticul VII contra lui Achindin.

Auzind că Palama a fost aruncat în închisoarea publică din palatul împărătesc, monahii din Atos scriseră patriarhului, împărătesei și autorităților civile cerînd să-l elibereze. Aceasta făță să ceară Palama. Scrisoarea trebuie să fi fost trimisă spre toamna anului 1344, căci patriarhul le răspunde în noiembrie 1344, cînd încă nu fusese Palama judecat. Epistola monahilor în loc să înduplece pe patriarh, l-a întărîtat și mai tare. Încă a îndemnat pe împărăteasă să le răspundă, justificînd întemnițarea lui Palama nu cu pretinsa lui alianță cu Cantacuzino, ci cu pretextul erorilor lui dogmatice. Împărăteasa a făcut aceasta înșelată de patriarh că scriind așa monahilor va abate ura lor de la ea asupra autorității bisericești. Patriarhului i-a reușit astfel o manevră abilă, putînd prezenta de aici înainte pe împărăteasa ca partizană a achindinismului și crezînd chiar că împărăteasa o dată ce-a scris o astfel de epistolă nu-și va mai dezminți, opunîndu-se măsurilor ce le va lua el contra învățăturii lui Palama.

Scrise și patriarhul o epistolă atoniților încercînd să le dovedească prin invenții răutăcioase vinovăția lui Palama atît din punct de vedere politic cît și bisericesc. Palama la auzul acestei vești se grăbi să scrie și el trei scrisori în Atos. Cea dintîi către Filotei, egumenul Lavrei, a doua, trimisă prin același curier și fiind o continuare a primei, către monahii din Atos (pro

priu zis către cei din Lavra). În amîndouă își povestește faptele de cînd a început polemica cu Varlaam, arătînd că nu e vinovat nici din punct de vedere dogmatic, nici politic. Tot cu această ocazie trimite și prima epistolă către monahul Macarie, fratele său. Acesta voise să vină la Constantinopol, să mîngîie pe fratele său și să-l ajute întrucît se poate. Intervenția monahilor atoniți în scris, la autoritățile din Constantinopol, l-a făcut să renunțe la un drum care și așa ar fi fost ineficace.

Dinainte de aceste trei epistole și înainte de moțiunea monahilor la autorități trebuie să dateze epistola lui Palama către monahul Visarion, care era tot în Lavra Atosului. În aceasta trimite mustrări egumenului Filotei că a încercat să cheme în Atos pe monahii care suferă în Constantinopol cu Palama, iar fratelui Macarie îi transmite consolări pentru faptul că a trebuit să-și amîne pe-un timp venirea la Constantinopol. Aceasta nu se mai potrivesc după moțiunea monahilor în favoarea lui Palama, fapt care a îndemnat pe Macarie să renunțe cu totul la plecarea la Constantinopol.

Epistola patriarhului care a provocat cele trei scrisori ale lui Palama a fost compusă în noiembrie 1344.

Palama răspunde prin cele trei scrisori în primăvara anului 1345, la doi ani de cînd e închis. Mai tîrziu cevea află că epistola aceasta a patriarhului nici n-a fost trimisă la Atos, căci tot ce se scria în ea era o intervertire a întîmplărilor pe care monahii le cunoșteau sub aspectul lor adevărat din proprie experiență. Epistola a fost folosită numai în Constantinopol, în cercul achindiniștilor și a celor ce nu cunoșteau evenimentele petrecute. În 4 noiembrie (într-o luni) același an se ținuse un sinod în care a fost depus partizanul lui Palama, Isidor, alesul mitropolit al Monembasiei. G. Mercati și M. Jugie socotesc că tot atunci a fost condamnat și Palama. E curios însă că Palama afirmă în scrisoarea către Filotei și către monahi (de prin 1345), că stă de 2 ani închis fără să fie judecat. Probabil că afirmația aceasta are să fie înțeleasă nu că nu se ținuse încă nici un sinod în chestiunea lui, ci în sensul că nu s-a ținut un sinod care să respecte toate formele legale. Curios mai este că nici patriarhul nu face amintire de condamnarea aceasta a lui Palama nici în epistola aceasta în care vorbește numai de sinodul din 1341 și de întîmplările pînă la întemnițarea lui, nici în cele trei explicări ulterioare ale tomului. Totuși tomul achindinist din iulie 1347 (*Ἀκούσατε φιλοι*) cît și documentul antiochian de la 1376 aduc în strînsă legătură depunerea lui Isidor și condamnarea lui Palama. În ultimul chiar se spune că amîndouă evenimentele s-au întîmplat la același sinod. Disonanța aceasta a izvoarelor

are să fie explicată cred în sensul că o condamnare formală a lui Palama n-a avut loc în noiembrie 1344, dar el era considerat ca atare de mai înainte, fără un act oficial anume. Patriarhul, în toate encicliceie sale, caută să-l socotească pe Palama condamnat prin însuși tomul din 1341, ca unul ce a continuat, în pofida interzicerii din tom, să agite chestiuni dogmatice. Isidor fiind apoi depus și pentru motivul că era partizan al lui Palama, în aceasta s-a văzut și o confirmare a condamnării subînțelese a lui Palama.

Sinodul s-a ținut cam pe ascuns și cu scandal. Purcezîndu-se la depunerea lui Isidor, cîțiva arhierei cerură ca acela să fie mai întîi ascultat, după cum cer canoanele. Patriarhul, luînd aceasta drept solidarizare cu Isidor și uzînd de puterea lui politică, îi excluse pe acești ierarhi din sinod și îi întemniță, dînd eparhiile lor spre administrare aderenților săi. Se poate totuși ca aceasta să o fi făcut arhiereilor în chestiune cîtva timp după sinod și în cazul acesta ei nu vor fi fost convocați la sinod, fiindu-le cunoscute sentimentele. Acești arhierei sînt desigur cei șase care subscriu în septembrie 1346 acuza contra patriarhului Caleca către împărăteasă: Matei al Efesului, Atanasie al Cyzicului, Laurențiu al Alaniei și Soteriopolei, Macarie al Hristopolei, Hariton al Aprei și Ierotei al Lopadiului. Nici unul din ei nu e iscălit în actul de depoziție al lui Isidor, care e subscris de mitropoliții Iosif al Adrianopolei, Iosif (sau Mitrofan) al Patrelor vechi, Isaac ale Maditelor, Calinic al Zagchen, Calinic al Amastridei, Pavel al Xanthei, Sofronie al Dramei, Iosif al Tenedului. Dovadă că cei șase mitropoliți au fost întemnițați în toamna anului 1344 e și faptul că în actele sinodale de după aceea (de exemplu într-unul din aprilie 1345) nu mai apare nici unul dintre ei, pe cînd în cele dinainte (de exemplu în aprilie 1343) apare mitropolitul Aprei.

Isidor, care după sinodul din august 1341 fusese ales și „ipostasiat" mitropolit al Monembasiei și participa la sinoade, fu depus din starea aceasta și din cea de preoție. Motivul a fost pe lîngă cel dogmatic și cel politic. Aceasta se amintește anume. Lui i se atribuie și vina că a avansat în grad niște clerici în eparhia sa, neavînd încă dreptul, și a permis să fie pomenit la liturghie ca un arhiereu care a fost hirotonit. Caleca și tomul achindinist din iulie 1347 spun că atît lui Isidor cît și lui Palama li s-a cerut o mărturisire de credință. Palama dezminte această afirmație a patriarhului și i cere martori s-o dovedească. Tocmai de aceea au fost închiși cei șase mitropoliți pentru că au cerut să fie ascultat Isidor. De altfel, zice Palama, mărturisire au dat, cine nu ne-a auzit rostind adeseori simbolul credinței, iar dacă-i vorba de învățătura pusă în discuție de Varlaam și Achindin, mărturisirea

noastră este tomul aghioritic și cel din august 1341 și toate scrierile noastre în acea chestiune. De altfel, cum n-ar fi dat ipopaiful Isidor mărturisirea obișnuită în momentul hirotonirii?

Lucrul are să se înțeleagă probabil așa că patriarhul a cerut lui Isidor să declare că se leapădă de învățătura susținută de Palama. Aceasta o și spune clar tomul de depoziție al lui Isidor. Nu i s-a dat însă voie să-și justifice punctul de vedere.

Actul de depunere al lui Isidor a fost subscris și de patriarhul Antiohiei, Ignatie, care însă nu pare a fi luat parte la sinod. Venit la Constantinopol în vara anului 1344, la trei ani după moartea împăratului Andronic III, el rămîne acolo pînă la 1345, iar la plecare adresează patriarhului Ioan Caleca un tom de condamnare a lui Palama. Tomul, ținut ascuns pentru cei din Constantinopol ca unul care conținea neadevăruri ce nu se puteau debita celor ce au fost martori oculari ai evenimentelor, nu devine cunoscut lui Palama decît după un an de zile, fiindu-i trimis în Salonic, cînd compune o combatere a lui. Cum rezultă din ea, Ignatie n-ar fi fost înainte în părțile Constantinopolului și deci n-ar fi identic cu Ignatie căruia i adresează Varlaam prima și a doua epistolă pe la 1337 și care era și el arhiepiscop. Palama îl întreabă pe Ignatie cu ce drept emite tomuri despre dogme în Constantinopol. Fără sinod nu se poate publica un tom, iar sinodul propriu nu și l-a putut aduna pe teritoriu străin, nici la sinodul din Constantinopol n-a luat parte, căci altfel tomul s-ar prezenta ca fiind al ambilor patriarhi.

Încă înainte de-a descoperi tomul lui Ignatie, Palama descoperise un tom sau o epistolă enciclică a lui Ioan Caleca, deși aceasta fusese emisă după tomul lui Ignatie. Răspunsul la aceasta, compus înainte de combaterea tomului lui Ignatie, premerge și în codici scrierea din urmă. Răspunsul la această epistolă enciclică a lui Caleca[1] nu s-a făcut cu mult înainte de combaterea tomului ignațian, ci numai după ce Palama aflase de acesta, deși fi sosise încă al patriarhului Caleca. Combătută deci pe la începutul sau mijlocul anului 1346, scrierea aceasta a lui Caleca trebuie să fi fost trimisă cu cîteva luni înainte. Cronologia nu se poate stabili cu toată precizia. Ea ar fi importantă pentru că această epistolă a fost compusă într-un moment în care achindinismul căzuse din grația curții imperiale, iar persecuțiile contra palamiților fuseseră oprite. În orice caz, ea n-a putut fi scrisă mai tîrziu de începutul anului 1346. Conflictul între patriarh și curtea imperială

[1] P.G. 150, 891-894.

pe tema religioasă a început, deci, încă de prin toamna anului 1345. (În primăvara anului 1345, cînd Palama scrie cele trei scrisori în Atos, nu începuse) Lucrurile s-au dezvoltat astfel. Patriarhul Ioan Caleca, încrezut că împărăteasa e de acum cu totul de partea lui, a purces, prin toamna anului 1345 (după trimiterea celor trei scrisori ale lui Palama în Atos), să întărească şi mai mult situaţia lui Achindin, ridicîndu-l printre ierarhii bisericii.

Întîi voi să-l hirotonească diacon. Împărăteasa aflînd, îl avertiză să se abţină de la această faptă care va aduce mare tulburare în Biserică. Patriarhul nu ţinu seamă de avertisment şi hirotoni pe Achindin diacon. De aici mare agitaţie în oraş.

Patriarhul voia însă să-şi urmeze planul înainte, avansînd pe Achindin pînă la treapta arhieriei. Încercă deci la curtea imperială să dispună iarăşi pe împărăteasă defavorabil palamiţilor. Străduinţele îi fură zadarnice. Curentul pentru Palama se dezlănţuise cu toată puterea. Fu adunat senatul şi printr-un vot al lui hirotonia lui Achindin fu declarată ilegală, consimţind şi arhiereii fruntaşi printr-un act scris. Persecuţiile contra palamiţilor fură oprite, aderenţii lui Achindin fură dezaprobaţi şi ruşinaţi, iar Achindin condamnat la temniţă de care scăpa numai ascunzîndu-se prin peşteri unde petrecea şi prin februarie 1347. Faptele acestea s-au întîmplat într-o lună sau două. Nu imediat după ce Achindin fu hirotonit diacon s-a întrunit senatul, ci numai cînd intenţiona patriarhul să-i dea gradele de hirotonie următoare.

Patriarhul nu se lăsă. Ca să demonstreze că sinodul din iunie 1341 n-a condamnat doctrina lui Varlaam şi n-a aprobat-o pe a lui Palama şi deci Achindin a fost hirotonit canonic, nefiind eretic, compuse enciclica ce începe „ἡ μετριότης ἡμῶν", refăcînd mai ales sinodul din august 1341 în care a fost condamnat Achindin.

Nichifor Gregora afirmă că conflictul între împărăteasă şi patriarh s-a ivit pentru că patriarhul, descurajat de prelungirea războiului fratricid, începu s-o îndemne pe împărăteasă să se împace cu Cantacuzino, ceea ce împărăteasa nu voia. Nemaiavînd încredere în patriarh, căută sprijin pentru politica ei contra lui Cantacuzino pe palamiţi. M. Jugie suceşte afirmaţia lui N. Gregora astfel: împărăteasa a luat de bun sfatul patriarhului şi a început prin emisari secreţi tratative cu Cantacuzino. Şi fiindcă cel din urmă punea drept condiţie a împăcării sacrificarea patriarhului, împărăteasa s-a executat.

Nu ştim întrucît poate fi adevărată afirmaţia lui Gregora. Cantacuzino nu o confirmă. Dimpotrivă, îl prezintă pe patriarhul Caleca pînă la urmă ca

duşman neîmpăcat al său, iar doctrina reprezentată de Palama o sprijină pînă la sfîrşit. Presupunerea lui M. Jugie că împărăteasa a întreprins tratative secrete cu Cantacuzino, iarăşi nu poate fi dovedită. Dimpotrivă, atît N. Gregora, cît şi Cantacuzino prezintă pe împărăteasă ca rezistînd pînă la înfrîngerea totală a lui Cantacuzino. De ce n-ar fi împărtăşit Cantacuzino eventualele tratative de împăcare, iniţiate de împărăteasă? Ar fi în atmosfera scrisului său s-o facă, deoarece îşi dă continuu silinţa să prezinte pe împărăteasă ca cea mai puţin vinovată de război, ca pe o victimă a influenţelor lui Apocaucos şi ale patriarhului. Şi apoi, oarecare rest de recunoştinţă tot i-ar fi rămas lui Cantacuzino faţă de patriarhul Caleca, în caz că acesta ar fi fost primul factor provocator de pace.

Desigur, oarecare motive politice vor fi dictat împărătesei să rupă cu patriarhul şi să treacă de partea lui Palama. Dar cugetarea politică e atît de strîns fuzionată cu cea religioasă la împăraţii bizantini, că nu ştii unde începe una şi sfîrşeşte alta. Motiv politic determinant de a părăsi pe Caleca şi Achindin era însăşi evidenţa că altfel îşi pierde afecţiunea poporului. De altfel împărăteasa numai un foarte scurt răstimp a luat poziţie contrară doctrinei palamite între 1344-1345. Înainte Caleca trebuia să recurgă continuu la minciuna că Palama şi adepţii lui sprijină pe Cantacuzino, ca aceasta să se lase înduplecată la măsuri contra lor. Nu putea renega aşa uşor împărăteasa atitudinea proisihastă a soţului ei. Şi nu degeaba toată străduinţa tomurilor lui Caleca era să dovedească că sinodul din iunie 1341 n-a condamnat pe Varlaam şi n-a aprobat pe Palama.

Cantacuzino, ca şi palamiţii, aduce ca motiv al conflictului dintre patriarh şi împărăteasă convingerea la care a ajuns aceasta, mai ales în urma tot mai deselor şi mai hotărîtelor manifestări ale ierarhilor şi credincioşilor că învăţătura lui Palama este învăţătura Bisericii.

După scoaterea lui Achindin din rîndul diaconilor împărăteasa, crezînd că a domolit zelul achindinist al patriarhului, îl lăsă în pace. Dar acesta nu se mulţumi numai să lanseze enciclica „ἡ μετριότης ἡμῶν" ci, după cîtva timp devenind vacant scaunul mitropolitan din Salonic, prin moartea lui Hyacint (întîmplată prin aprilie mai 1346), iposfie un alt achindinist ca urmaş. Şi pînă acum patriarhul ocupase scaunele vacante cu achindinişti. Dar acum împărăteasa nu mai admitea. Îl mustră deci iarăşi pe patriarh şi i interzise de a mai comite astfel de acte. Acesta, drept răspuns, îi prezentă împărătesei

P.G 151 1289

o carte pe care o înjghebase din compilații din autorii achindiniști, acordînd doctrinei acestora, pentru prima dată, girul său în mod manifest. Această colecție de scrieri achindiniste era însoțită de o nouă explicare a tomului din 1341, de aceeași natură ca și cele anterioare. Cred că ea însăși a format ceea ce numește Palama „al treilea tom” al lui Caleca, și n-a mai publicat patriarhul pe lîngă ea un tom special. Scrierea aceasta o arăta patriarhul tuturor și o trimitea și celor de departe. Împărăteasa îl îndemnă să părăsească această învățătură și să se abțină de la prietenia cu achindiniștii.

Patriarhul continuă pe aceeași cale. Poate că împărăteasa ar mai fi continuat cu aceeași manieră de persuasiune, dacă n-ar fi intervenit două fapte hotărîtoare: a) Episcopii din orașele de sub Cantacuzino s-au adunat în frunte cu patriarhul Lazăr al Ierusalimului în Orestiade (Tracia), cu ocazia încoronării lui Cantacuzino la 21 mai 1346, și l-au excomunicat pe patriarhul Caleca. b) Cei șase episcopi ținuți în recluziune în Constantinopol care rupseseră legăturile cu patriarhul Caleca încă de mai înainte și îndemnaseră și pe ierarhii din orașele lui Cantacuzino la actul de la 21 mai, înaintează împărătesei — în septembrie 1346 — un memoriu cerînd judecarea lui Caleca pentru erezie, pentru simonie (îl acuzau că adună bani pentru feciorii și fiicele lui), pentru neglijență în administrare (Sfînta Sofie a devenit o ruină nefiind îngrijită) ș.a.

Împărăteasa începu o serie de consfătuiri cu senatul și cu ierarhii liberi, pentru a se informa dacă într-adevăr patriarhul e eretic și dacă a nesocotit tomul din 1341. În dorința ei de a fi informată din toate laturile, l-a provocat și pe Palama să explice pe scurt în ce constă deosebirea de doctrină între el pe de o parte, și Varlaam și Achindin pe de alta. Palama expuse chestiunea într-o epistolă către împărăteasă. Tot cam de atunci, din vara sau toamna anului 1346, datează și epistola lui Palama către ieromonahul Pavel Asan, un membru al familiei Asaneștilor înrudită cu curtea imperială. Acesta încă ceruse lui Palama să-i explice în ce constă erezia lui Achindin.

De remarcat e că nici Palama, nici ierarhii ținuți închiși în casele lor nu au fost lăsați liberi înainte de intrarea lui Cantacuzino în cetate. Împărăteasa îi credea încă vinovați de părtinire cu Cantacuzino. Ea făcea o distincție netă între chestiunea bisericească și cea politică. Deci nu poate sta părerea că și-ar fi făcut din adepții lui Palama aliați pentru lupta sau pentru împăcarea cu Cantacuzino.

La una din aceste consfătuiri, sau poate cu totul aparte, chemă împărăteasa și pe Nichifor Gregora să-i asculte părerea cu privire la învățătura lui

Palama. Gregora era potrivnic acestei învățături și și-a mărturisit gîndul deschis. Împărăteasa îi ceru să-și fixeze ideile în scris. Așa s-au născut primele lui Antiretice, în număr de zece. El afirmă că împărăteasa îi rezervase favoruri în caz de aprobare a învățăturii lui Palama, iar acum, fiindcă se arătase potrivnic, își aștepta, acasă, exilul, de care crede că l-a scăpat numai apropiata intrare a lui Cantacuzino în Constantinopol.

Patriarhului i se ordonă domiciliu forțat încă înainte de a se începe aceste consfătuiri.

În consfătuirile ținute în toamna anului 1346 s-a avut în vedere, în primul rînd, că Ioan Caleca a nesocotit tomul din 1341, înlocuindu-l cu altele opuse aceluia. Împărăteasa voia să restabilească credința, reconfirmînd acel tom. De aceea, într-o consfătuire din acelea arhiereii care nu subscriseră încă tomul din 1341 îl subscriu, pentru a-i arăta astfel și mai mult valabilitatea lui pentru toți. L-au subscris acum mitropolitul Macarie al Filadelfiei, Mitrofan al Vechilor Patre, Teodul al Rusiei, Melodie al Varnei, Isaia al Silivriei și Teoctist al Didimotichului.

După ce s-a constatat că patriarhul Caleca este vinovat de călcarea tomului din 1341, împărăteasa a convocat pe ierarhi în sinod solemn pe ziua de 2 februarie 1347. Din cei șase care au subscris la consfătuiri tomul din 1341 nu se știe dacă a participat la sinod Mitrofan al Patrelor; probabil că da, dar tomul acestui sinod nu l-a subscris, poate fiindcă începuse să se opună lui Cantacuzino. Căci el e unul din cei ce în iulie 1347 țin sinodul contra lui Isidor, patriarhul lui Cantacuzino.

La consfătuiri vor fi luat parte și Isaac al Madițelor și Malachia al Melimnei, dar tomul din 1341 nu l mai subscriu, pentru că îl subscriseră în 1341. La sinodul din 2 februarie iau sigur parte. La aceștia se mai adaugă Grigorie al Pompiupolei. Poate și alți ierarhi care au plecat din Constantinopol pînă să se subscrie tomul sinodului din februarie 1347. Au mai participat protosul Athosului cu mulți monahi de-ai lui, monahi cărturari din Constantinopol, clerici învățați, fruntași laici, senatul întreg, iar ca președintă împărăteasa cu fiul ei Ioan Paleologul. Cei șase arhierei închiși au fost consultați și ei, fără însă a fi eliberați. Sinodul s-a ținut în palatul împărătesc. Întîi s-a citit „tomul sinodal”, adică cel din 1341, apoi cartea amintită a patriarhului (cea compusă din compilații), prin care desființa tomul din 1341 și susținea învățătura lui Varlaam și Achindin, blamînd distincția între ființă și lucrare în Dumnezeu. S-a constatat că a făcut diacon pe Achindin, a cărui doctrină condamnată a fost din nou expusă în sinod. Constatîndu-se acestea sinodul

dezbracă pe patriarhul Ioan Caleca de orice demnitate sfîntă și-l oprește de la liturghie și-l depune pentru totdeauna; iar de nu se va căi și nu se va lepăda de aceste dogme și de cei ce persistă în ele, printr-o declarație scrisă, îl supune și anatemei, tăindu-l de la trupul Bisericii. La fel a făcut și cu Achindin și cu aderenții lui. Cei ce se căiesc, de sînt în cler, își pot deține oficiul. Sinodul, hotărînd aceasta, nu face altceva decît să aplice dispoziția tomului din 1341 care decreta excomunicarea tuturor celor ce vor continua să susțină învățătura lui Varlaam. Doctrina lui Palama fu reconfirmată.

Tomul însă n-a apucat să fie scris și subscris acuma. Pe seară împărăteasa a oferit o masă ierarhilor și demnitarilor civili. Noaptea însă Cantacuzino, care se apropiase pînă aproape de Constantinopol, intră în oraș prin poarta deschisă pe dinăuntru de ostașii generalului împărătesei, Fakeolatos. Împărăteasa, retrasă cu fiul ei și cu puțini credincioși și închisă în castelul palatului Vlaherne, a rezistat ofertelor de pace ale lui Cantacuzino încă vreo cîteva zile. În 8 februarie, Cantacuzino începînd să asedieze castelul împărătesei, aceasta acceptă condițiile lui de a fi co-împărat cu fiul ei Ioan Paleologul în vîrstă de 15 ani. Solia de pace a dus-o din partea împărătesei, socrul lui Cantacuzino și aderentul împărătesei, Andronic Asan și Grigorie Palama, pînă atunci închis la temnița palatului.

Devenit co-împărat, Cantacuzino dădu îndată ajutor să se facă rînduială și în chestiunile bisericești. Palama și arhiereii antiachindiniști fură eliberați. Aceștia, împreună cu cei care au participat la sinodul din 2 februarie, subscriseră îndată tomul acelui sinod, care încă din titlu se afirmă numai ca un tom ce întărește pe cel din 1341. „Tomul sinodal care întărește tomul de mai înainte ce a respins și condamnat dogmele lui Varlaam și Achindin, și împreună cu Achindin însuși". Prima serie de iscălituri, aceea care s-a dat imediat ce-a devenit Cantacuzino co-împărat, e în număr de 11: 1. Atanasie al Cyzicului, 2. Macarie al Filadelfiei, 3. Laurențiu al Alaniei și Soteriopolei, 4. Teoctist al Didimotichului, 5. Malachie al Metimnei, 6. Harikin al Apiei, 7. Isaac al Maditelor, 8. Teodul al Rusiei, 9. Metodie al Vatnei, 10. Isaia al Silivriei, 11. Grigorie al Pompiupolei. Adică trei din cei ce au fost în recluziune și au acuzat prin scrisoare pe Caleca la împărăteasa (1, 3, 6.). Dintre ceilalți trei, pe Ierotei al Lopadiului îl găsim iscălit în seria a doua, care s-a dat vreo săptămînă mai tîrziu. Probabil că era plecat din Constantinopol cînd s-au iscălit cei din prima serie. Nu sînt iscăliți în nici o serie Matei al Efesului și Macarie al Hristopolei. Matei al Efesului se vede că începuse, ca și Mitrofan al Patrelor, să facă opoziție lui Cantacuzino. Macarie al Hristo

polei se vede că plecase la eparhia sa. În august 1347 consimte din eparhia sa cu sinodul care condamnă pe ierarhii achindiniști. În cele 11 iscălituri din prima serie, mai intră cinci ale ierarhilor care au confirmat la consfătuirile premergătoare tomul din 1341 (2, 4, 8, 9, 10). Mitrofan al Patrelor lipsește. Restul de trei sînt 5, 7, 11, dintre care primii doi subscriseră tomul din 1341 încă din acel an.

Peste vreo săptămînă-două, venind din Adrianopol, patriarhul Lazăr al Ierusalimului – probabil condus cu Irina, soția lui Cantacuzino – și mai adunîndu-se încă vreo cîțiva ierarhi, subscriseră și ei tomul din februarie 1347. Pe lîngă patriarhul Lazăr subscriu: Iosif al Adrianopolei, Ierotei al Lopadiului, Cosma al Lihiei (pare a fi al Galiției Haliciului), Iosif al Galipolei, Iacob al Markei, Pavel al Xantiei. A treia serie de iscălituri, în număr de 11, dacă socotim și pe a lui Iosif al Galipolei, care se repetă, în frunte cu a lui Grigorie (Palama) al Salonicului, trebuie să se fi dat abia după ce noul patriarh Isidor a hirotonit o serie de mitropoliți în locurile vacante sau ocupate înainte de achindiniști nepocăiți.

Fiindcă patriarhul Caleca, închis în palat, se tot plîngea că a fost condamnat în absență, Cantacuzino s-a adunat cu arhiereii și cu senatul și l-a invitat de trei ori pe fostul patriarh să se prezinte și să se apere. Caleca a refuzat. De aceea Cantacuzino a dat un decret de confirmare a hotărîrilor sinodului din 2 februarie. Decretul datează din martie același an.

Pentru că fostul patriarh continua să agite lumea susținînd că a fost depus pe nedrept, Cantacuzino, la cererea arhiereilor, îl exilă la Didimotich. Acolo îmbolnăvindu-se, Cantacuzino îl aduse iarăși în Constantinopol, pentru a se căuta la medici. Dar muri peste puțin, la 10 luni după depunere, prin decembrie 1347, în etate de 65 de ani.

Îndată după confirmarea depunerii lui Caleca, Cantacuzino începu să se consfătuiască cu arhiereii și cu fruntașii mirenii pentru alegerea noului patriarh. Unii l-ar fi vrut pe Palama. Dar mulți arhierei și monahi învățați, care suferiseră pentru Cantacuzino temniță și alte privațiuni, așteptau acum ca răsplată să ajungă ei patriarhi. Fiecare se prefera pe sine altora. Punînd pe arhierei să voteze, majoritatea alese pe Isidor, fostul ipopsifiu al Monembasiei și zelos partizan al lui Palama. Aceasta s-a întîmplat prin mai. Curînd după hirotonire, Isidor se urcă pe amvon și ridică anatema rostită la începutul războiului civil de Ioan Caleca asupra lui Cantacuzino. În 13 mai noul patriarh încoronează din nou pe Cantacuzino de împărat în biserica Vla

chernelor. În 21 mai, la Constantin și Elena, se săvîrșește cununia tînărului împărat Ioan Paleologul cu Elena, fiica lui Cantacuzino.

O altă măsură a lui Isidor a fost să hirotonească îndată episcopi și mitropoliți pentru scaunele vacante sau ocupate de achindiniți. Între noii hirotoniți sînt Filotei Kokinos, fostul egumen al Lavrei, pentru Heracleea și Grigorie Palama pentru Salonic, care a fost hirotonit la cîteva zile după Isidor. Trimis în toamnă cu un decret împărătesc la Salonic, conducerea orașului, care reprezenta partidul democratic și anticantacuzinesc, nu voi să-l primească. Palama se duse de aceea în Atos, așteptînd un moment mai potrivit pentru a intra în Salonic. Mergînd în Atos, Ștefan Dușan, țarul Sîrbilor, care stăpînea pe atunci toată Macedonia, îl convinse pe Palama să meargă la Constantinopol ca o solie la Cantacuzino. În septembrie-noiembrie, anul 1348, Palama era la Constantinopol. Ducîndu-se din nou la Salonic, nu fu primit decît cu condiția să nu pomenească pe împărați la liturghie. Neprimind această condiție se duse în insula Lemnos, unde rămase pînă cînd tesalonicenii, care acceptaseră în fine domnia lui Cantacuzino (pe la începutul anului 1350), vin după el cu o corabie și-l introduc în oraș cu mare pompă. După trei zile Palama ține păstoriților săi o cuvîntare îndemnîndu-i la unire și pace. Cu ea făcea începutul activității sale de învățător al poporului. Era și lipsă, căci partidul nobililor, ajuns la putere, era dispus să se răzbune pentru tot ce a suferit atîta timp de la zeloții hiperdemocratici.

Ierarhii, care erau nemulțumiți cu alegerea lui Isidor, aliindu-se cu achindiniții, ținiră mai multe adunări, iar în iulie 1347 lansară un tom prin care îl depuseră pe Isidor, între alte pricini, și pentru că era palamit. Achindiniți vechi între ei erau mitropolitul Neofit de Filipi și Iosif al Ganului. Matei al Efesului se află cu aceia, atrăgînd și pe alții, ca Mitrofan al Vechilor Patre, Hariton al Apreisa.

La sinodul din iulie pretind că sînt la vreo zece, avînd consimțămîntul a încă vreo douăzeci, care nu sînt în Constantinopol. Tomul ce-l lansează se încurcă în explicarea opoziției lor. Pe de o parte spune că ea provine din faptul că împăratul i-a silit să aleagă pe cine vrea el, iar ei s-au opus încă înainte de a se opri Cantacuzino asupra vreunei persoane. Pe de alta își motivează opoziția cu defectele lui Isidor, care a fost o dată depus, care e nestatornic, simplist, nesupus canoanelor, ca unul ce în loc să trăiască în mănăstire a preferat viața orașului ca pedagog, în care calitate ar fi stricat cîteva case. Iar motivul ultim este cel dogmatic. Isidor ca aderent a lui Palama împarte pe Dumnezeu în mulți dumnezei și dumnezeiri, unele su-

praordonate altele subordonate. Dar motivul acesta se vede că este numai un pretext. Foștii dușmani ai achindinismului nu pot adopta pe de-a întregul doctrina aceasta și nu pot respinge pe de-a întregul ceea ce au susținut înainte. Ca să găsească un acord cu ierarhii învederați achindiniți și un pretext puternic de opoziție, se opresc, cum pretind ei, pe o poziție intermediară. În realitate se găsesc într-o beție de cuvinte din care aici îți pare că sînt varlaamiți, aici palamiți. Dezaprobă atît pe varlaamiți, care „sau au îndrăznit să identifice ființa și lucrarea lui Dumnezeu, sau, dacă trebuie socotită lucrarea altceva, au spus că nu trebuie ținută de coeternă și fără de început împreună cu fără de începutul și eternul Dumnezeu, ci de creată și stricăcioasă ca și creaturile acestea comune, ca strălucirea dumnezeiască arătată în Tabor, sau ca cea care a strălucit păstorilor sau alta din teofanii", cît și pe cei ce: „1. subîmpart dumnezeirea supraființială... în multe dumnezeiri și mai mulți dumnezei; 2. care spun că și lucrărilor naturale și ființiale ale lui Dumnezeu li se cuvin numirile acestea divine și minunate și 3. aplicînd prostește comparativul la dumnezeirea mai presus de orice relație și comparație atribuie unora din aceste dumnezeiri recente prisosuri, altora lipsuri, unora adausuri, altora scăderi; și 4. ridică la rangul de ființă aceste lucrări naturale ale lui Dumnezeu care sînt în sine fără ființă (ἀνουσίους). 5. îi socotesc schimbați pe cei ce se împărtășesc de ele în natură necreată". Cum se vede, în fond, sinodalii din iulie 1347 sînt de opinie palamiți. Reproșul e mai mult verbal și se raportează mai mult la cuvinte. În fond fac și ei deosebire între ființa și lucrările dumnezeiești. Punctul 4 și 5 sînt invenții pe seama palamiților. Dar ei se afirmă de partea lui Calecas, deci și a lui Achindin.

Opozanții afirmă că au adresat cu ceva înainte de acest sinod al lor un memoriu cerînd un sinod pentru cercetarea tuturor obiecțiunilor pe care le aduc. Neascultîndu-li-se cererea, s-au adunat și au compus acest tom prin care îl depun pe Isidor din demnitatea patriarhală, iar pe Palama și orice aderent care a obținut pe nedrept demnitatea arhierească îi depun din ea și îi socotesc „vrednici de foc și sabie".

Actului acesta îi răspund ierarhii ceilalți adunați în sinod în august același an prin „tomul de depoziție al fostului (mitropolit) al Efesului devenit heterodox, tratînd și cele ce se referă la abaterea lui și a celor ce sînt cu el". La sinod au luat parte, pe lîngă patriarhul Isidor, 16 ierarhi (ai Heracleii, Salonicului, Cyzicului, Filadelfiei, Sevastiei, Heracleii Pontului, Brusei, Traianopolei, Mitilinei, Enului, Mitimnei, Viținei, Gotiei, Hersonu

lui Garelli, Galipolei) avînd consimțămîntul a încă șapte (al Adrianopolei, Hristopolei, Didimotichului, Arcadiopolei, Silivrei, Rusici, Xanthiei). Tomul, ca de obicei, n-a fost subscris în sinod, ci după ce s-a citit în cîteva consfătuiri ulterioare, la care a participat și Cantacuzino și patriarhul Lazar al Ierusalimului. Așa se face că nu e subscris de toți arhiereii care au participat la sinod (lipsește al Filadelfiei, al Sevastiei, al Heracleii Pontului, al Viținei, al Goției, al Hersonului), fiind probabil plecați. Dar la cei rămași se adaugă Teodoret al Vrysei și Iacob al Madițului, iar cu o notiță aparte Lazar al Ierusalimului.

Tomul acesta dezbracă pe Neofit al Filipului și pe Iosif al Ganului, vechi achindiniști, de toată demnitatea clericală, iar pe Matei al Efesului, pe Mitrofan al Patrelor și pe Hariton al Apreі îi suspendă din funcțiune pînă în sobomicie aceeași an. De nu se vor întoarce pînă atunci îi socotește și pe ei depuși din cler și excomunicați din Biserică. În tom se spune că Isidor înainte de a fi fost ales patriarh a fost descărcat de condamnarea lui Caleca în trei sinoade – unul prezidat de Cantacuzino – că ierarhii opozanți făcînd greutăți alegerii de patriarh prin aceea că au început să susțină dogmele lui Achindin, au fost excluși de la vot și că de trei luni sînt așteptați să înceteze cu agitația, dar acum o dată ce nu dau la iveală scrieri pline de minciuni trebuie să se ia această măsură contra lor.

Polemica între cele două partide nu era deci încheiată. Ea intră într-un nou episod cu apariția în luptă a învățatului poligraf Nichifor Gregora. Dar înainte de a descrie acest episod, vom expune ideile Sf. Grigorie Palama în luptă cu Achindin.

8. IDEILE SF. GRIGORIE ÎN CURSUL POLEMICII CU ACHINDIN

Am fixat pentru cele mai multe din scrierile antiachindiniste ale lui Palama data aproximativă a compunerii. Primele două Antiretice au fost compuse încă în 1342, înainte de fuga la Heracleia. Cele trei tratate amintite împreună cu cele 2 dialoguri și cu interpretarea unui capitol din Dionisie Areopagitul au fost compuse cu ceva înainte de primele două Antiretice. Tot atunci a fost compusă epistola către Gabra. Între toamna anului 1342 – primăvara anului 1343 se pare că au fost compuse epistolele către Damian filosoful și către monahul Dionisie, constituind astfel toate trei aceste tratate epistolare de care vorbește Palama. Începînd cu Antireticul III. Acest Antiretic precum și IV și V sînt compuse sau în timpul cît e refugiat în Sf. Sofie în primăvara anului 1343 sau după aceea, pînă spre finele anului 1345, căci nu vorbește în ele de episodul biruitoarei lui Achindin.

Înainte de Antir. III, dar nu mai curînd de petrecerea lui în Sf. Sofie scrie epistola către Atanasie al Cyzicului. Ceea ce-i curios e că așa cum Antireticele III-VII trimit la epistola către Atanasie al Cyzicului, așa și această epistolă trimite la toate șapte Antireticele. Epistola a trebuit să fie scrisă înainte de noiembrie 1344, de cînd e supus la recluziune Atanasie, căci altfel ar fi amintit Palama de acest fapt, deci înainte de Antireticele VI-VII care sînt scrise după ce Achindin cade în dizgrația curții împărătești, adică în 1346. Dacă i așa, sigur că e scrisă și înaintea Antireticelor III-V. Trimiterile epistolei la toate șapte Antireticele au să se explice așa că Palama concepuse planul și fixase cuprinsul tuturor Antireticelor cînd a compus această epistolă. Probabil că voia să le și termine în grabă, dar a fost împiedicat de împrejurări. Atanasie al Cyzicului, deși subscrisese tomul din 1341, dar înrudită printr-o propagandă insistentă se susținea că Achindin nu e aderentul lui Varlaam, va fi vrut să aibă, înainte de a face gestul hotărîtor de a

protestă contra condamnării lui Isidor încă o clarificare asupra acestui punct

Prin 1344-5 sînt compuse epistolele către mitropolitul Enului și către Nomofilax.

După toate cele șapte Antiretice a fost scris tratatul *Antireza la tot ce-a scris Achindin contra lui Palama*, împărțit în XIX capitole. Cel puțin așa indică notița cu care se încheie. Ea trimite la Antireticul VI. Notița însă și deci scrierea datează dinainte de-a ajunge Palama mitropolit, pentru că altfel i-ar da titulatura corespunzătoare. Scrierea e compusă, deci, în cursul anului 1346 sau la începutul anului 1347.

*

Cea mai sistematică respingere a doctrinei achindiniste fiind cuprinsă în cele șapte Antiretice ne vom ține de ele, amintind și locurile paralele din celelalte scrieri.

Antireticul I este o respingere succintă a tuturor ideilor achindiniste, analizate pe rînd în celelalte Antiretice. Esența acuzelor lui Achindin contra lui Palama era aceea de diteism. „El susține, spunea Achindin, două dumnezeiri necreate (*δυον θεοτητων ακτιστουν*) coeterne, supratemporale, una supraordonată și alta subordonată, una lucrînd și alta fiind obiectul acestei lucrări, una invizibilă și alta accesibilă și ochilor trupești prin duh". Acuza de diteism o transforma foarte ușor în aceea de politeism. „Inovația aceasta propovăduiește o mulțime nenumărată de dumnezeiri coființiale cu Dumnezeu, unele subordonate, altele supraordonate, una acționînd asupra celeilalte, iar celelalte fiind obiect al acestei lucrări, una cu titlul neîmpărtășibilă (*την μεν αμεθεκτον*), celelalte împărtășindu-se (*των δε μετεχομενων*)[1]. Credința cea adevărată ne învață, spunea Achindin, că există o singură dumnezeire unipostatică, simplă, neîmpărțită, fără părți și fără formă, neexperiabilă, fără calități, intangibilă, inimaginabilă, incomparabilă, necunoscută de nici o existență prin vreo arătare ființială, fiind prezentă tuturor și în tot locul și în același timp mai presus de toate, atotfăcătoare și atotputernică, înțelepciune mai presus de înțelepciune, bunătate mai presus de bunătate, ființă mai presus de ființă, viață mai presus de viață, putere mai presus de putere, lumină mai presus de lumină, strălucire mai presus de soare, luminînd toate și nevăzută de nimic în sine, cuprinzînd toate și neatingînd nimic, căci n-are nici o atingere, nici altfel de amestec cu cele ce se împărtășesc de ea, văzută fără a se vedea și cunoscută fără a se cunoaște, împărăție mai presus de ceruri etc." Cum se vede, un transcendentalism ireductibil, numai pentru a salva lui Dumnezeu simplitatea absolută.

Învățătura susținută de Palama se poate rezuma în această propoziție: 1. Există o deosebire între ființă și lucrări. 2. dar acestea nu sînt despărțite de ființă, 3. și nu alterează simplitatea și unitatea ei.

Palama răspunde la acuza de diteism și politeism susținînd că strălucirea ființei dumnezeiești nu împiedică să fie o dumnezeire unică și simplă. Chiar dacă această strălucire e necreată și se numește de asemenea dumnezeire. La fel nici providența dumnezeiască, sau lumina de pe Munte, sau harul îndumnezeitor. Așa cum cugetarea, adică activitatea minții, nu face să fie două minți, așa precum între subiectul mișcării și mișcare nu se produce nici o compoziție.

Natură fără putere și lucrare nu poate exista, precum nici putere sau lucrare fără ființă. Nu s-a văzut niciodată vreo ființă fără să stea sau să se miște, adică fără lucrare și putere. Și precum starea nu introduce compoziția în ființă, deși ceea ce stă e altceva decît starea, la fel nici mișcarea, adică lucrarea, nu face ființa compusă.

Definiția lucrării ca mișcare a ființei o dă Palama după Damaschin, pe care îl și citează. „Să se știe că altceva e lucrarea și altceva cel ce lucrează, precum iarăși altceva e lucrul realizat (*ενεργεια ενεργητικον ενεργημα*): lucrarea este mișcarea activă și ființială a naturii, lucrătorul este natura din care provine lucrarea, iar lucrul realizat este rezultatul (*το αποτελεσμα*)" (Antir. VI f. 169 v. Apoi mai extinsă f. 198 r.).

Lucrarea este manifestarea puterii intrinsece (*δεια δυναμις φανερουμενη*), mișcarea puterii ființiale, cum e sunetul o mișcare dinăuntru a noastră și ca atare indică natura cuiva. Numai *manifestarea* lucrării începe și sfîrșește, potențial ea e veșnică. Dacă ar avea început și sfîrșit în sine, Dumnezeu ar fi schimbabil. Lucrările nu se adaugă accidental (*κατα συμβεβηκος*) lui Dumnezeu, ci El le are *φυσικως* în natura Sa. Numai o ruptă contradictorie între lucrări și ființă, ca de ex. acelea să fie create, iar ființa necreată, ar împiedica unitatea și simplitatea lui Dumnezeu. Chiar dacă se deosebește lucrarea dumnezeiască de ființa dumnezeiască, atît în lucrare cît și în ființă este o singură dumnezeire și simplă. Lucrarea are toate însușirile

[1] Scrisoarea lui Achindin către patr. Ioan, la Th. Usp., op. cit., 82. În special termenii *subordonată* și *supraordonată* revin permanent în critica lui Achindin.

dumnezeirii. Nu în ce privește dumnezeirea se deosebește, ci întrucît una e izvor, iar alta emanație din El. Deosebirea între ființă și lucrări se reduce la aceea că ființa e cauză sau izvor, iar lucrările sînt efectele cauzei, emanațiile nedespărțite de ea. Iar deosebirea în acest punct există și între Tatăl și celelalte două persoane, fără ca de aici să rezulte că Dumnezeu e compus. Precum Fiul e al doilea după Tatăl, în ce privește ordinea, nu natura, așa și lucrările sînt subordonate ființei tot în ce privește ordinea (τάξιν) sau cauza, nu în ce privește natura. Deosebirea este că lucrările sînt *din ființă* (*ἐξ οὐσίας*), iar ființa nu e din lucrări. Raportul nu se poate inversa. Dar deosebirea e reală, căci dacă nu s-ar deosebi lucrările de ființă, nu s-ar zice că sînt din ființă; căci la două lucruri care nu se deosebesc, nu se zice că unul e din celălalt. Altceva este cel ce voiește și altceva voirea, altceva cel ce lucrează și altceva lucrarea. Pornirea e cel ce mișcă, alta e mișcarea. Dar amîndouă sînt de aceeași natură necreată la Dumnezeu, create la făpturi, și nedespărțite.

Palama reproșa lui Achindin că îl face pe Dumnezeu sau ființă fără lucrări (*οὐσία ἀνενέργητος*) și deci și fără puteri (*οὐσία ἀδύναμος*), căci lucrarea e manifestarea puterii sau lucrare simplă. Amîndouă alternativele exprimă însă niște sensuri imposibilității. Ființă fără putere și lucrare nu există, iar lucrare suspendată în vid nu se poate închipui. E drept că Achindin nu spunea aceasta categoric. El explica teza nedeosebirii între ființă și lucrări în sensul că Dumnezeu este și ființă și lucrare, dar ființa nu e altceva decît lucrare și lucrarea nu e altceva decît ființă la Dumnezeu. „Socotim pe Dumnezeu ființă lucrătoare (*οὐσίαν ἐνεργόν*) dar lucrarea (*ἐνέργεια*) nu e altceva decît ființă". Palama răspundea că acestea sînt vorbe goale. Unul și același lucru nu poate fi și ființă și lucrare în sensul de totală identitate.

E firesc ca cele două doctrine atît de deosebite între ele să aibă și consecințe deosebite în ce privește raportul lui Dumnezeu cu lumea și cu omul.

Pentru Palama, Dumnezeu se manifestă în lume prin lucrările Sale. Ființa rămîne dincolo de orice relație, de orice împărtășire, ascunsă în transcendența absolută, pînă la care nu ne putem ridica pe nici o cale. Toate numirile ce le dăm lui Dumnezeu nu se referă la ființa Lui, care e mai presus de înțelesul oricărui nume (*ὑπερώνυμον*), ci la lucrările Lui care vin în lume: numirile *viață, lumină, înțelepciune, Dumnezeu, ființă dumnezeiască* nu exprimă ascunsul nearătat în lume și neîmpărtășit, ci puterile și lucrările de *viață născătoare, de ființă făcătoare, de înțelepciune dătătoare, îndumnezeitoare*, care coboară la noi. Numai prin derivație de la lucrări, numim ascunsul necunoscut *ființă* și *Dumnezeu*, nu în sens propriu. Aceasta conform lui Vasile cel mare care zice: „Lucrările Lui coboară la noi, ființa Lui însă rămîne inaccesibilă". Ea e propriu zis mai presus de ceea ce numim ființă dumnezeiască (*ὑπερούσιος*) și mai presus de principiu și de dumnezeire (*ὑπεράρχιος, ὑπέρθεος*). Dumnezeu nu e pentru noi nici o transcendență absolut neatinsă, dar aici nu sîntem produsul ființei dumnezeiești sau uniți cu ea, sau cunoscători ai ei, în care caz am fi asemenea lui Iisus Hristos. Despre creaturi nu se poate zice că sînt emanații ale ființei dumnezeiești ca lucrările, ci ele sînt fructul acelor emanații. Dionisie le numește pe acestea și „modelele lucrurilor, în Dumnezeu" (*παραδείγματα ἐν θεῷ τῶν ὄντων*), sau predeterminări, sau bune voințe[1] (*προορισμοὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα*). Deci socotindu-le pe acestea create, faci creat pe Dumnezeu însuși.

Din punct de vedere achindinist, nedistingîndu-se ființa dumnezeiască de lucrări, nu se poate evita concluzia că lumea este din eternitate. Pentru Palama, puterea creatoare e pusă de Dumnezeu în mișcare cînd voiește; pentru Achindin lucrarea creatoare fiind însăși ființa lui Dumnezeu, urmează că a făcut lumea de cînd e ființa dumnezeiască. Mai bine zis lucrarea creatoare nefiind deosebită de actul nașterii în Dumnezeu, urmează că și lumea e născută din Dumnezeu. Deoființimea lumii cu Dumnezeu rezultă și din teza că ființa dumnezeiască e împărtășibilă (*μεθεκτή*). Dacă lumea e opera ființei dumnezeiești, e născută din ea ca și Fiul, e coeternă cu Dumnezeu. Căci opera ființei nu e ulterioară ființei, nici nu e supusă voinței. Damaschin și Atanasie spun că numai Fiul e din ființa lui Dumnezeu, iar creațiunea e opera voinței dumnezeiești. Iar Chiril din Alexandria spune: „a face ține de lucrare, a naște însă de natură, iar natura și lucrarea nu sînt același lucru". Pentru Achindin, ca și pentru Eunomie, din lucruri se vede însăși ființa lui Dumnezeu. Pentru Palama, harul este o lucrare a lui Dumnezeu, pentru Achindin este însăși ființa Lui. Urmarea este că noi nu ne deosebim de Iisus Hristos cîtă vreme ne unim cu ființa dumnezeiască. Harul, zice el, este ființa celor trei persoane, sau este Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. De aceea nu e nici o deosebire între harul Duhului Sfînt și însuși Duhul Sfînt. În general nu există alte lucrări și puteri decît cele trei persoane. Cu citate din Părinți, Palama arată că altceva e puterea care se varsă din Duhul Sfînt (numită în Testamentul Nou și *duh*, nearticulat) și altceva ipostasul Duhului

[1] P.G. 3, 824

Sfînt, precum altceva e cel *din* care și altceva ceea ce vine din ceva. Duhul Sfînt după ființă (κατ᾽ οὐσίαν), e neîmpărtășibil. Dacă se numește uneori și Duhul har, se numește pentru că e cauza harului, are har. Sau dacă se numesc uneori Fiul și Duhul puteri sau lucrări dumnezeiești, puteri ale Tatălui, se numesc ca unele ce împlinesc voia Tatălui, ca unele ce sînt izvorul puterilor și lucrărilor. Dar e și deosebire radicală între ele și lucrările și puterile în sens propriu. Fiul și Duhul sînt de sine subzistente (ἐνυπόστατοι), pe cînd ultimele sînt nesubzistente prin ele (ἀνυπόστατοι), sînt ca o trenă a ființei. De aceea de cîte ori e numit Fiul și Duhul Sfînt putere, lucrare sau har, totdeauna se subînțelege de sine subzistent (ἐνυπόστατον). Toate puterile și lucrările sînt comune celor trei persoane. Dar nu sînt ipostatice (de sine subzistente), ci emană din persoane, nedespărțindu-se de ele. Grigorie Teologul spune că lucrările nu sînt realități ce stau de sine (καθ᾽ ἑαυτὰ ὑφεστηκότα), ci în altceva (ἐν ἑτέρῳ θεωρούμενα) și că sînt puse în lucrare de către acel altceva și uprite de către acela. Achindin înclină uneori să socotească ceea ce numim lucrări și însușiri dumnezeiești, ca bunătatea, sfințenia, nemurirea etc., ca realități de sine subzistente între ființa dumnezeiască și făpturi, ca un fel de idei platonice create de Dumnezeu, dar mai presus de îngeri, din care se împărtășesc îngerii și făpturile. În acest sens ar vrea să interpreteze cap. 48-50 din Cent. I a Capitolelor teologice și iconomice ale lui Maxim Mărturisitorul. Palama consideră aceasta o absurditate, o aiureală mitologică. „Cum să stea de sine sfințenia sau bunătatea?"[1]

Observăm că consecințele din teza lui Achindin pot fi și altele, cu totul contrare. Nicăieri ca aici nu se potrivește mai bine dictonul că extremele se întîlnesc. O categorie de consecințe a fost că între ființa dumnezeiască și făpturi există o comunicare directă. Categoria opusă de consecințe se poate cuprinde în formula că între făptură și Dumnezeu e o prăpastie de netrecut, un hiatus desăvîrșit. Într-adevăr, din afirmația lui Achindin că tot ce nu e ființa lui Dumnezeu, tot ce e subordonat ei, e creat, rezultă că harul dumnezeiesc, providența Lui, toate puterile prin care credem că stăm în comu-

[1] Către Alexios al Cyzikului, f. 63 r. Ant. II, 93 r.–94 r. Palama aduce următorul citat din Achindin, op. c., f. 93 r.: „Nu în timp, ci în veac, dar înainte de îngeri și a procurat nemurirea, sfințenia, virtutea, bunătatea, neschimbabilitatea și simplitatea, pe lîngă acestea și puterea de susținere a tuturor lucrurilor. Și toate acestea există ca ființe și ipostase proprii. Ți le-a creat înainte de îngeri, cu ființă și ipostas(ă), ce se află pe lîngă Dumnezeu ființial și din ele se împărtășesc îngerii, oamenii și toate lucrurile".

nicare cu Dumnezeu sînt create. De aici urmează o desăvîrșită necunoaștere a lui Dumnezeu (τελεία ἀγνωσία τοῦ Θεοῦ). Căci există o cunoștință a lui Dumnezeu din cele create, dar numai dacă se oglindesc în ele lucrările lui Dumnezeu și există o cunoaștere mai sigură și mai perfectă, aceea din experiența lucrărilor lui Dumnezeu în noi. Pe ultima, Varlaam și Achindin n-o recunosc, ci numai pe prima, care încă nu poate da prea mult neoglindindu-se lucrările lui Dumnezeu cele necreate în natură.

Înții să vedem cum demonstrează Palama că harul îndumnezeitor e necreat și etern fără a fi însăși ființa lui Dumnezeu sau ipostasul Duhului Sfînt. De observat că se ocupă aici numai de sfinți, la care e mai evidentă îndumnezeirea. Achindin afirma că Dumnezeu *„creează* în cei ce se împărtășesc de El, harul îndumnezeitor". E drept, zice Palama, că numele de har se aplică și unor realități create: de exemplu unui dar făcut de cineva, sau frumuseții unei cuvîntări. Dar har se numește de sfinți și strălucirea naturii dumnezeiești pe care o văd și-o experiază numai sfinții. Aceasta e necreată. Ea e o putere și o lucrare care luminează pe cei drepți și îi unește cu Dumnezeu. Dacă Hristos ne-ar promite și ne-ar da numai un har creat, care ar fi dovada că e Dumnezeu? Doar și noi ne dăm unul altuia înțelepciune creată, virtute creată și alte daruri folositoare create. Maxim Mărturisitorul zice în convorbirea cu Pirrhus: „Cu consimțămîntul lui Dumnezeu au fost puși în mișcare și Moise și David și toți cîți s-au făcut încăpători lucrării dumnezeiești lepădînd însușirile omenești și trupești"[2]. Deci nu poate fi vorba numai de o îmbunătățire a celor îndumnezeiți, ci de o primire a lucrării dumnezeiești. Achindin susținea că Harul îndumnezeitor din sfinți e un fel de aptitudine sau imitare naturală (ἕξις ἢ μίμησις τις φυσική), reluînd și în această privință opinia lui Varlaam. Dacă harul din sfinți, argumentează el, e necreat pentru motivul că sfinții se împărtășesc de Dumnezeu, atunci cum toate lucrurile se împărtășesc de Dumnezeu, unele primind existența, altele pe lîngă existență și viața senzitivă sau rațională, urmează că toate primesc un har necreat: unele existența, altele viața senzitivă sau rațională etc. Argumentînd astfel, răspunde Palama, toate lucrurile se îndumnezeiesc și pot fi numite sfinte, nu mai e nici o deosebire între ele. Dacă harul din sfinți ar fi numai o aptitudine naturală, nu s-ar mai zice de sfinți că se ridică peste natură, că se nasc din Dumnezeu, că devin un Duh cu Fiul, nici n-a dat Domnul numai oamenilor care cred în el dreptul și puterea de-a se chema

[2] P.G. 91, 297.

fii ai lui Dumnezeu. Venirea Fiului în lume n-a adus atunci nimic nou. La ce ne mai botezăm deci?

E drept că toate se împărtășesc de Dumnezeu, dar e foarte mare deosebire între această împărtășire și cea a sfinților. Cele ce trăiesc numai senzitiv, sau nici senzitiv, nu primesc puterea să trăiască în mod îndumnezeit. Și iarăși, altfel se sălășluiește Dumnezeu în oamenii necredincioși și altfel în cei ce cred în Hristos. Numai aceștia se învrednicesc de-o împărtășire propriu-zisă. Deosebirea aceasta e suficientă ca să ne arate că numai împărtășirea celor ce trăiesc dumnezeiește (θείως) e necreată. Apostolul Pavel a zis: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine". Cei vrednici, zice Maxim Mărturisitorul, nu mai poartă în ei „viața temporală care are început și sfîrșit, ci pe cea dumnezeiască și eternă a Cuvîntului sălășluit în ei". Acestea îi mai zice și „îndumnezeire nefăcută" (ἀγένητος θέωσις), ca una ce nu-și are propriu-zis un început, ci se ivește în noi în mod neînțeles. Vasile cel Mare, comentînd locul de la Ioil despre vărsarea din Duhul Sfînt, zice: „A vărsat Dumnezeu nu a creat, a dăruit nu a făcut, a dat nu a făcut". „Suportăm îndumnezeirea ca una ce e după har dat, nu o facem", zice iarăși Maxim Mărturisitorul. Nici începutul îndumnezeirii nu-l poate face numai natura noastră, cu atît mai puțin desăvîrșirea ei.

Cele naturale, existența, viața, cunoștința, lucrurile sînt numai rezultatul (ἀποτέλεσμα) lucrărilor dumnezeiești, nu înseși lucrările. Dar viața și harul dumnezeiesc al sfinților sînt puterea și lucrarea dumnezeiască prin care se unește Dumnezeu cu cei vrednici.

Cei ce au în ei harul și lucrarea dumnezeiască, n-o au numai pentru ei, ci o împărtășesc și altora, fără ca ea să se împuțineze. Așa cum se luminează și luminează la rîndul lor norii luminați de soare. Sau o altă comparație: o cărămidă se împărtășește de foc și după ce nu mai e în contact cu el, prin aceea că e solidificată, roșie (așa sînt și lucrurile create). Dar propriu-zis acum se împărtășește numai de efectele focului, pe care nu le poate transmite altora. Cînd este însă în contact cu lucrările focului, le poate transmite și altora: cărămida arde și încălzește.

Achindin obiecta că se fărîmițează Duhul Sfînt, dacă unora se dă mai mult, altora mai puțin, iar peste tot ce se dă rămîne ceva ce nu se dă. De fapt, Palama spune că spre deosebire de Hristos care a avut și ființa și lucrarea dumnezeiască întreagă, noi ne învrednicim numai de-o parte din

P.G. 90, 1209

lucrarea dumnezeiască, de-o picătură dintr-un ocean. (Numai Achindin susținea că fiecărui om i se dă întreaga dumnezeire). Dar aceasta nu înseamnă că se fărîmițează Duhul. El se împarte neîmpărțit (ἀμερίστως μερίζεται), așa cum se împarte focul multora fără să se împartă el însuși. El rămîne întreg și lucrează pretutindeni la fel, dar noi ne însușim din lucrarea lui numai cît sîntem în stare. E neîmpărțit în cea împărțită. Din lumina soarelui primește fiecare ochi cît poate, dar ea rămîne în sine neîmpărțită. Se înmulțește rămînînd unul și se împarte rămînînd neîmpărțit. Nu numai că nu împărțim obiectiv lucrarea Duhului Sfînt, dar ea ne unește pe toți cei ce ne împărtășim de ea cu izvorul ei, cu Dumnezeu. Îndumnezeire fără unire cu Dumnezeu nu se poate concepe.

Polemica cu Achindin a parcurs invers drumul polemicii cu Varlaam. Cu acesta discuția începuse în jurul luminii dumnezeiești văzută pe Tabor, iar în alte împrejurări, și sfîrșise cu chestiunea deosebirii între ființa și însușirile lui Dumnezeu. Discuția cu Achindin termină în jurul luminii dumnezeiești. La început Achindin se ferise să se exprime despre această lumină. De aceea spunea că se deosebește de Varlaam. În realitate achindiniții înșiși recunosc că deosebirea între ei și Varlaam se referă numai la lumina dumnezeiască.

Dar cu timpul, dus de consecințele doctrinei sale, Achindin a început să vorbească și el despre lumină, e drept că nu în termenii necuviincioși ai lui Varlaam, ci în termeni ambigui, care însă în înțelesul lor real nu se depărtează prea mult de ai lui Varlaam. Nu aproba pe Varlaam care spunea că e o fantasmagorie inferioară cugetării (χεῖρον νοήσεως), o închipuire bolnăvicioasă fără realitate obiectivă (φάσμα ἀνυπόστατον), ci o declara „taină neexplicabilă". Luat mai din scurt, recunoștea însă că nu este lucrare dumnezeiască, ci ceva creat, dar iarăși altădată spunea că e ceva care nu e nici creat, nici necreat sau și mai vag că e un simbol, simbol sfînt (ἱερὸν σύμβολον). Simbol o numea urmînd lui Maxim Mărturisitorul (P.G. 91, 1168): „Simbol al ascunsului ucatătat al slavei lui Dumnezeu". Palama îl mînă pe Achindin la scrierile contra lui Varlaam, unde a dovedit că Maxim o socotește simbol natural (σύμβολον φυσικόν) al ființei dumnezeiești, adică manifestare ce izvorăște din ființă ei. Argumentele acelea le repetă și față de Achindin. Cum Achindin nu admitea nici o deosebire între ființa și lucrările dumnezeiești, trebuia să țină această lumină sau de ființa lui Dumnezeu, sau de ceva creat. De ființa lui Dumnezeu n-o ținea, deci în mod inevitabil rezultă că o socotea creată, oricît evita uneori să mărturisească

acest lucru, clar. În fond învăța deci și el tot ca Varlaam despre lumina dumnezeiască.

Pentru scandelei era și pentru Achindin ca și pentru Varlaam putința de-a se vedea acea lumină cu ochii. Palama răspunde și lui ca și lui Varlaam: ochii o văd fiind transformați de puterea Duhului și primind o putere pe care n-o aveau înainte. Cel ce vede propriu-zis nu mai e ochiul, ci Duhul Sfînt venit în om. În Duh le vede acestea dumnezeiește și mai presus de fire. Omul sufletesc, sigur, nu le poate vedea, nici înțelege. Achindin contesta cunoașterea lui Dumnezeu prin mijlocirea celor ce vin direct din el. Admitea numai cunoașterea Lui din făpturi, prin deducție (ἐκ τῶν κτισμάτων ἀναλόγως, ἀλλ' οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν θεωρεῖσθαι). Nu recunoștea o cale mai înaltă de cunoaștere a lui Dumnezeu, decît numai cea care duce prin făpturi, observîndu-se înțelepciunea lui Dumnezeu manifestată în ordinea lor. Dar atunci înțelepții elini au cunoscut mai bine pe Dumnezeu.

9 STADIUL AL TREILEA AL POLEMICII ISIHASTE

DISPUTA CU NICHIFOR GREGORA

După intrarea lui Cantacuzino în Constantinopol, Achindin n-a mai ieșit din ascunzișuri. Se temea de răzbunarea împăratului, ca unul ce lucrase cu Caleca contra lui. În zadar îi trimitea Cantacuzino vorbă să vină să se apere. A rămas ascuns pînă la moarte, care se pare că a fost curînd. Punctul de vedere susținut de el e reluat de învățatul poligraf Nichifor Gregora. Acesta se pare că îndată după ce a avut convorbirea cu împărăteasa Ana, în toamna anului 1346, a purces să combată în scris și oral pe Palama. Achindin salută ieșirea lui din rezervă în versuri iambice, după ce înainte cu ceva îl rugase tot în versuri iambice să intre în luptă. După intrarea lui Cantacuzino în Constantinopol, Gregora, care îi era amic, a încercat vreme îndelungată să-l abată de la ideile susținute de isihaști. Nereușind cu el, a încercat s-o cîștige pe soția lui, Irina, spre sfîrșitul anului 1347, cînd Cantacuzino era dus în Didimotich. Patriarhul Isidor și adepții lui Palama intervin la ea să evite învățătura lui Gregora. Nereușind, scriu lui Cantacuzino. Acesta se întoarse și împreună cu patriarhul îl invitară pe Gregora la o convorbire care ținu aproape o noapte întreagă. Gregora combătu imnele bisericești pe care le compusese patriarhul și le introdusese la sf. slujbe și în care se făcea distincție între ființa și lucrarea dumnezeiască. La sfîrșit interveni o împăcare prin aceea că patriarhul, la îndemnul împăratului, elimină imnele sale. Un banchet pecetlui împăcarea. Gregora ar fi vrut s-o interpreteze ca o adoptare a învățăturii sale, pe cînd împăratul o interpreta ca o promisiune a lui Gregora de a tăcea de acum înainte. Deoarece conferința aceasta n-a dat roade, adepții lui Palama, sperînd poate într-o convertire a lui Gregora, cer împăratului să trimită după Palama la Didimotich ca să vină să discute

cu Gregora Palama sosi. Gregora nu prea voi să se angajeze la o dispută, pentru că n-avea nici un ajutor, pe când Palama avea un cor întreg. A avut loc doar o scurtă convorbire cu câteva replici, Gregora refuzând să asculte pe Palama care voia să-și demonstreze punctul de vedere cu Sfânta Scriptură și Sf. Părinți. Întâlnirea aceasta a avut loc pe la sfârșitul iernii, în 1348.

După aceea Gregora se reapucă de studii. Nu însă pentru prea multă vreme. Prin februarie 1350 moare patriarhul Isidor de un morb de stomac. În locul lui fu ales Calist, un monah din Atos, aderent al lui Palama, prin 10 iunie 1350. Pe acesta îl prezintă Gregora ca pe un om lipsit cu totul de cultură, servil cu cei mari, grosolan și violent cu cei mici, pornit să lovească fără cruțare în toți dușmanii isihasmului. Se înțelege că aprecierile lui Gregora sunt și cu privire la Calist tot atât de influențate de patima violentă ca și aprecierile la adresa celorlalți adversari. Calist a fost ucenic al lui Grigorie Sinaitul și frate de cruce cu Marcu, un alt ucenic al lui Grigorie Sinaitul ajuns și fervent propovăduitor contra ideilor achindiniste. El a și scris viața lui Grigorie Sinaitul. De la el se păstrează și 14 capitole „Despre rugăciune" (P.G. 147, 813-818). Tot el a scris și „viața" lui Teodosie bulgarul, un alt codiscipol al său și unul dintre cei mai de seamă bărbați din viața religioasă a Bulgariei în veacul al XIV-lea[1]. Gregora afirmă că înainte de-a fi ales Calist, Cantacuzino și soția lui ar fi insistat pe lângă el să promească a fi patriarh renunțând la ideile achindiniste.

Deoarece aderenții lui Achindin nu se liniștesu, ci împrăștiau în opinia publică tot felul de calomnii pe seama lui Cantacuzino, care ar promova o doctrină eretică, împăratul ar fi voit încă de prin 1349 — după spusa lui Gregora — să adune un sinod care ar arăta lumii că ideile susținute de Palama sunt ale Bisericii, nu ale lui, să se mai facă o dată respingerea publică a ideilor achindiniste. Palama însă era mereu absent, când în Lemnos, când în Salonic. După Gregora, nu îndrăznea să se prezinte la o discuție publică. Cine evita însă discuția am văzut din prilejul convenirii din primăvara anului 1348, afară de aceea, Gregora e cel care a evitat aproape totdeauna să se prezinte în discuțiile publice la care a fost chemat.

Dintr-un motiv sau altul acest sinod nu s-a adunat decât în 27 mai 1351. Se pare că sinodul a trebuit să se adune chiar acum, deoarece agitația achindiniștilor se intețise fie pentru că-i susțineau ierarhii ale căror speranțe de a ajunge patriarhi nu fuseseră împlinite, fie pentru că noul patriarh era

[1] Matthew Spinka, *A History of Christianity in the Balkans*, Chicago 1933, p. 117-118.

foarte hotărât să pună capăt tulburărilor achindiniste, sau mai degrabă pentru ambele motive. De fapt, ierarhul care stătea în fruntea agitației este Matei al Efesului și pe el îl numește întâi tomul din 1351. Dar el, în 1350, aprilie 22[1], dăduse o declarație scrisă că nu mai vrea să susțină ideile achindiniste și reintră în comunitate cu Biserica. Având în vedere că declarația aceasta a dat-o cât timp scaunul patriarhal era vacant și că nu se poate explica acest dute-vino al ierarhului efesean altfel, vom fi foarte îndreptățiți să interpretăm purtarea lui ca dictată de ambiția de-a ajunge patriarh. A fost cu Palama când era chestiunea de-a răsturna pe Ioan Caleca, a trecut în tabăra cealaltă îndată ce-a văzut că va fi ales Isidor. A rămas acolo până la redevenirea scaunului patriarhal vacant prin moartea lui Isidor, ca după alegerea lui Calist să devină iarăși contrar palamiților. Misterul acesta din viața mitropolitului Matei, pe care M. Treu nu l-a putut explica, numai așa se lasă explicat. Cam același lucru este și cu Iosif al Ganului, având în vedere că tomul sinodului din 1351 spune și de el că nu i s-a publicat pedeapsa excomunicării și depunerii din august 1347, pentru aceleași motive pentru care nu i s-a aplicat nici lui Matei al Efesului. Se vede că se întorsese și el la dreapta credință.

Gregora afirmă că Cantacuzino promisese întâi un mare sinod ecumenic, dar temându-se de rezultatul lui a preferat să adune numai pe mitropoliții din Tracia, singurul ținut care mai rămăsese bizantin, vreo 22 la număr[2]. Realitatea este că în împrejurările de atunci nu s-ar fi putut aduna un sinod al tuturor ierarhilor ortodocși. Cele mai multe ținuturi ortodoxe căzuseră în mâna turcilor și a sârbilor, și nu era ușoară circulația într-o vreme de continue războaie. Cu sârbii în special, Cantacuzino era în război perpetuu. Apoi nu mai era în obiceiul vremii convocarea sinoadelor ecumenice. Oamenii se obișnuiseră să soluționeze și chestiunile cele mai importante prin sinoadele endemice, la care nu participau mai mult de 10-15 ierarhi. Ceilalți ierarhi aderau ulterior, tacit sau formal, la hotărârile sinoadelor endemice.

Înainte de-a se aduna sinodul, Gregora a mai încercat o dată să câștige pe Cantacuzino pentru doctrina achindinistă. Nereușind, se pregăti, zice el, să înfrunte primejdia chiar cu prețul vieții. Cu gândul acesta chemă un monah prieten de la care primi haina monahală, făgăduind să devină monah și în felul de viață dacă va scăpa de la moarte. Trebuie să remarcăm că Gregora

[1] P.G. 151, 772.

[2] Documentul din cod. Vat. gr. 2335, al cărui autor e achindinist, spune că au fost adunați toți ierarhii din împărăția bizantină.

sau era un mare fricos, sau un mare teatralist. În diferite rînduri i se pare că i se pregătește moartea, deși nu existau antecedente în Constantinopol de-a fi omorît cineva pentru deosebirea în credință. Cîți achindiniți ferventi au fost în veacul al XIV-lea, nici unul n-a fost omorît. Gregora se temea de moarte chiar pentru o simplă convorbire contradictorie pe care a avut-o cu împărăteasa Ana, în 1346, în chestia lui Palama, deși ar fi avut mai multe motive să se teamă Achindin, luptătorul dîrz și pe față.

Sinodul s-a adunat într-o sală din palatul împărătesc al Vlachernelor. Au participat de fapt 25 de mitropoliți iar 7 episcopi și 3 mitropoliți și-au trimis aprobarea. A fost cel mai popular sinod din acea vreme. Afară de împăratul și de patriarhul Calist, au mai participat cumnații lui Cantacuzino, Manuil și Ioan Asan, nepotul lui de la soție, Andronic Asan, membrii senatului, monahi și popor.

Antipalamiții de frunte erau Matei al Efesului, Iosif al Ganului și mitropolitul Tirului al cărui nume nu e cunoscut cu precizie și care în acel an era proestosul mînăstirii din Constantinopol των Οδηγων, iar pe la 1369 patriarh al Antiohiei. Teodor Dexios, ieromonahul Atanasie și Teodor Atuemis. Matei al Efesului era trecut de 80 de ani, Iosif al Ganului era și el alb. Făcea și el parte dintre cei condamnați în august 1347. Dintre ceilalți ierarhi condamnați la 1347 o parte revenise la ortodoxie cu frău Isidor, restul muriseră.

Acești ierarhi, împreună cu o ceată de monahi și cu cîțiva mireni veniră de pînă în ziuă la Gregora ca să meargă cu toții la sinod. După îmbrățișări și cuvinte de oameni care peste un ceas vor fi morți, ceata se pornește spre palatul împărătesc unde ajunge pe la șapte. E ținută însă mult în curte. Împăratul se ospăta înăuntru cu ierarhii convocați la sinod. Pe la amiază împăratul cu ierarhii trec în sala în care avea să se țină ședința sinodului și după ce se mai consfătuiesc mult împreună sînt chemați înăuntru achindiniții. (Descrierea aceasta afectată e a lui Gregora)

Împăratul se închină întîi Evangheliei și rosti apoi o cuvîntare expunînd decursul certurilor isihaste și jurîndu-se pe viața sa și a copiilor că va fi nepărtinitor. Fură invitați apoi achindiniții să spună de ce nu încetează să urle contra dreptei credințe. În numele acestora luă cuvîntul Gregora. În introducere spuse că pentru o chestiune dogmatică așa de gravă trebuiau convocați la sinod toți patriarhii și episcopii Bisericii. Trecînd apoi la chestiunea în discuție spuse mai întîi că în zadar prezintă Palama pe Varlaam drept cauză a erorilor sale, căci el, Gregora, l-a demascat mai înainte de

Varlaam învățînd că „vede ființa lui Dumnezeu cu ochii trupești". (E de notat mistificarea lui Gregora, care atribuie lui Palama idei pe care nu le avea!). Varlaam, de altfel, a avut dreptate cînd l-a acuzat pe Palama de diteism, ca pe unul ce împarte pe Dumnezeu în ființă și lucrări. Nu o spune aceasta din prietenie pentru Varlaam. În alte chestiuni a fost totdeauna în disensiune cu acela. De altfel faptul că a fost latin, nu e o dovadă că n-a putut avea dreptate în această chestiune. După multe divagații înecate într-o frazeologie prolixă, îndemnat de mai multe ori de împărat să fie mai scurt, Gregora veni în sfîrșit la una din chestiunile controversate: la lumina din Tabor.

Despre aceasta spuse că Palama a recurs la ea fiindcă n-a găsit nici o mărturie patristică pentru afirmația sa că vede cu ochii trupești o lumină necreată și pe Dumnezeu. Identifică apoi învățătura lui Palama cu a iconomahilor și ca dovadă cită dialogul lui Teodor Graptul (Boivin spune că al patriarhului Nichifor) contra iconomahului Eusebie. Ultimul afirmase într-o epistolă că pe Tabor „trupul lui Hristos s-a schimbat și a devenit nemuritor, și chipul servului s-a schimbat cu totul în lumină negrăită și indescriptibilă ce se potrivește pentru Dumnezeu-Cuvîntul". Teodor Graptul a respins această afirmație. Trebuie să observăm că identificarea învățăturii lui Palama cu ideea din rîndurile iconomahe citate e greșită și deci și referirea respingerii lui Teodor Graptul la Palama. Acesta nu învăță că trupul, și în general natura omenească a lui Hristos și-a întrerupt existența pe Tabor, ceea ce scandaliza pe Teodor Graptul, ci că ele au fost scăldate în lumină dumnezeiască. Gregora mai aduse un citat din Vasile cel Mare ca să dovedească nedeosebirea între ființă și lucrare și apoi trecu din nou la chestiuni lăturalnice.

Împăratul îl opri, spuse el cîteva vorbe și dădu cuvîntul lui Palama. Acesta expuse deosebirea între ființa și lucrarea dumnezeiască, referindu-se la sinodul VI ecumenic, care a afirmat o lucrare dumnezeiască în Hristos, și la un citat al Sf. Vasile. Gregora ar fi voit să i răspundă pe larg, dar îl durea capul de sforțările intelectuale ce le făcuse, de oboseală și de foame. De aceea răspunseră prietenii săi (o spune Gregora despre sine). În cadrul discuției privitor la lumina de pe Tabor se citi și tomul contra lui Varlaam, din 1341. Achindiniții însă nu voiau să poată discuția în jurul scrierilor lui Varlaam și Achindin, pretinzînd că ei n-au nimic comun cu aceia. Admiteau să se citească numai din scrierile lui Palama, pe care îl acuzau de erezii. Sinodul acceptă și procedeul acesta. Făcîndu-se seară ședința se ridică fixîndu-se cea următoare pentru a treia zi.

A treia zi de duminecă veni iarăşi ceata prietenilor lui Gregora să meargă împreună la şedinţă. Gregora suferind şi mai rău de dureri de cap nu mai voia să meargă. La insistenţa prietenilor totuşi merse şi el. Gregora ne spune că fu chemat întîi el singur şi discută cu Palama despre numele „dumnezeire" despre care ultimul zicea că se atribuie propriu zis lucrărilor nu fiinţei, ceea ce Gregora contesta. Fiind chemaţi şi ceilalţi achindinişti, atmosfera le era atît de ostilă, încît părăsiră şedinţa, cu toate rugămintele ce li s-au făcut să rămînă. Tomul sinodului afirmă că achindiniştii au spus întîi tot ce au vrut contra lui Palama, dar răspunzîndu-le acesta, se încurcară aşa de rău că, neştiind ce să mai spună făcură pe ofensaţii şi părăsiră şedinţa. Şedinţa continuînd, Palama îşi expuse pe larg învăţătura, prezentînd şi mărturisirea sa de credinţă, cu observarea că în mărturisiri de credinţă tonul e mai precis în termeni decît poate fi în tratatele teologice. Mărturisirea fu aprobată în totul.

La şedinţa a treia, ţinută peste şase zile, veniră şi achindiniştii îndemnaţi de împăratul foarte insistent. Îndată la începutul şedinţei citiră şi aceştia o mărturisire. Ea consta din simbolul credinţei şi o declaraţie în care spuneau că recunosc toate sinoadele ecumenice şi locale ale Bisericii, toate definiţiile ei de credinţă, fără nici un adaos sau omisiune. Despre Varlaam şi Achindin spuneau la sfîrşitul declaraţiei că cugetă cum a hotărît Biserica, deci îi socotesc condamnaţi. Prezentară apoi 20 de capitole din scrierile lui Palama ca necuvenindu-le. În special reproşau lui Palama că vorbeşte de două sau mai multe „dumnezeiri" supraordonate şi subordonate. Împăratul îi întrebă ce nu le convine: termenul sau fondul doctrinei. Termenii, spuse, nu au aşa de mare importanţă, ei pot fi părăsiţi, nefiind destul de potriviţi, dar ideea exprimată trebuie să rămînă. Palama se declară indiferent faţă de termeni, spunînd că a întrebuinţat cuvîntul „dumnezeire" pentru fiecare lucrare provocat de Varlaam, care spunea că numai fiinţa e dumnezeire necreată. Sinodul decise că nu e bine să se mai spună sau cugete două dumnezeiri sau mai multe, în general să nu se aplice numărul cînd se vorbeşte de dumnezeire. La discuţie a luat parte, dintre achindinişti, foarte puţin Gregora pentru că nu-l mai părăsea durerea de cap, mitropolitul Tirului, un ucenic al lui Gregora şi poate şi alţii.

În a patra şedinţă se continuă cu citirea celorlalte capete de acuză la adresa lui Palama şi cu respingerea lor. S-a citit apoi tomul contra lui Varlaam şi discutîndu-se în jurul chestiunilor tratate în el s-a văzut că cei ce acuză acum pe Palama cred ca şi acela, atît cu privire la lumina dumnezeiască cît şi cu privire la fiinţa şi lucrarea dumnezeiască, pe cea din urmă

declarînd-o aici fiinţă dumnezeiască, aici iarăşi creat, în fond, nerecunoscînd nici o deosebire între fiinţa şi lucrarea dumnezeiască. Cu citate din Vasile cel Mare, Ioan Damaschin (cel amintit în care spune că: „altceva e lucrarea, altceva lucrătorul" etc.) şi Maxim Mărturisitorul s-a dovedit că există o deosebire între ele. S-au adus apoi procesele verbale ale sinodului VI ecumenic, întrucît aceia contestau că a cunoscut acel sinod o astfel de deosebire. Aceia însă nu voiau să se citească procesele verbale, ci numai definiţia sinodului VI. S-au citit totuşi cîteva propoziţii din acele procese verbale în care se spune că „fiecare natură (a lui Hristos) are lucrarea ei fiinţială, naturală şi conformă cu ea, emanînd nedespărţit din fiecare fiinţă şi natură". S-a citit şi definiţia sinodului în care se vorbeşte iarăşi de două voinţi şi două lucrări naturale ale lui Iisus Hristos.

La sfîrşit au fost îndemnaţi achindiniştii să primească învăţătura cea adevărată. Nevoind aceia, s-a citit tomul prin care au fost depuşi în 1347 Matei al Efesului şi Iosif al Ganului, pedeapsă ce nu s-a aplicat deoarece s-a aşteptat întoarcerea lor şi deoarece au silit prin toate mijloacele să fie revocată. Marele hartofilax a întrebat pe toţi ierarhii pe rînd ce cred despre dogma discutată. Toţi au mărturisit ca Palama. La urmă a fost întrebat şi patriarhul. Acesta într-o cuvîntare mai lungă, a dezvoltat învăţătura despre deosebirea între fiinţa şi lucrarea dumnezeiască, apoi s-a adresat achindiniştilor îndemnîndu-i să părăsească eroarea lor. Nevoind aceştia, pe Matei al Efesului şi pe Iosif al Ganului i-a desbrăcat de semnele demnităţii lor arhiereşti şi preoţeşti cu aprobarea sinodului, osîndindu-i împreună cu ceilalţi, afară de cîţiva care şi-au cerut iertare. Cu acestea s-a terminat şi şedinţa a patra, cu gîndul că nu se va mai aduna şi o a cincea. Împăratul însă, tot cu dorinţa de a cîştiga pe achindinişti pentru evitarea tulburărilor găsi de bine să se mai adune o dată sinodul pentru a face şi mai evident adevărul învăţăturii admise de sinod. Fură invitaţi şi achindiniştii, dar nu voiră să se prezinte. De aceea Gregora nici nu vorbeşte de a cincea şedinţă. Împăratul formulă învăţătura susţinută de Palama şi neprimită de noii heterodocşi, în şase întrebări şi ceru sinodului să le dovedească pe rînd cu dovezi patristice: 1. E vreo deosebire între fiinţa şi lucrarea dumnezeiască? 2. Dacă da, lucrarea aceasta e creată sau ba? 3. Dacă e necreată, cum se poate evita compoziţia lui Dumnezeu? 4. Se poate da numele dumnezeire şi lucrărilor dumnezeieşti, ori numai fiinţei? 5. În ce e superioară fiinţa lucrării după Părinţi? 6. Ce ni se împărtăşeşte, fiinţa sau lucrarea dumnezeiască? Sinodul a răspuns cu o mulţime de locuri patristice, afirmativ, la aceste

întrebări. S-au adus apoi noi dovezi că lumina de pe Tabor a fost necreată și că nu a fost ființa lui Dumnezeu. Chestiunea aceasta fusese dovedită, citindu-se și tomul din 1341, în ședința a patra. Palama a mai citit și alte erori din cartea lui Achindin și în special s-a identificat afirmația acestuia că numai Fiul și Duhul Sfînt sînt lucrări ale Tatălui cu erezia veche a lui Marcel și Fotin, care nu recunoșteau un ipostas dumnezeiesc în Iisus Hristos, ci numai o putere dumnezeiască.

Marele hartofilax întrebă iarăși pe arhierei, pe demnitarii senatoriali și bisericești, ce părere au referitor la aceste chestiuni. După ce răspunseră aceștia că cred întocmai ca mitropolitul Salonicului, împăratul ținu o scurtă alocuțiune, mulțumind lui Dumnezeu că a ajutat și astăzi la lămurirea și fundamentarea dreptei credințe împotriva celor ce se silesc s-o strice de 14 ani.

Doi ieromonahi, trimiși ai muntelui Atos, prezentară o declarație scrisă din partea întregului monahism din Atos că sînt de acord cu Palama. Prezentară și niște tratate scrise de Filotei al Heracleei pe cînd era monah în Atos și pe care atoniții și le însușiseră.

Sinodul declară apoi că excomunică și anatemalizează pe Matei al Efesului, pe Iosif al Ganului, pe Gregora, pe Dexios, și toată ceata lor, de nu se vor căi (din cler fuseseră scoși necondiționat). Pe cei ce se lasă amăgiți de aceia încă îi excomunică și anatemalizează, dar de se vor căi nu numai că îi primește în comuniune iarăși, ci și în cler, spre deosebire de cei dintîi care nu vor mai fi reprimiți în cler. După ce se mai adunară arhiereii de cîteva ori la patriarhie pentru a constata că fiecare din capitolele prezentate de achindiniți din scrierile lui Palama, ca erori ale acestuia, cuprind tot atîtea erori ale lor, se redactă în august tomul sinodal, pe care îl subscriseră, afară de Ioan Cantacuzino și patriarhul Calist, 24 mitropoliți și 3 episcopi. Dintre ei, Eusebie al Sugdei dăduse încă din timpul lui Isidor declarație că osîndește dogmele lui Varlaam și Achindin. Cu un an mai tîrziu, în iulie 1352, un alt sinod adunat în același loc lansă o serie de șase anatematisme contra achindiniților, după cele șase puncte pe care le rezumase Cantacuzino ca controversate, și o serie de aclamații rituale pentru apărătorii dreptei credințe.

După sinod, împăratul porunci achindiniților să nu mai scrie și să nu mai vorbească despre aceste chestiuni. Unii ascultară, alții nu. Cei din urmă fură închiși, care erau mai distinși dintre ei fură supuși la domiciliu forțat. Gregora, care locuia în mănăstirea Hora, din tinerețe, pus ca un fel de supraveghetor de Metochites, restauratorul mănăstirii, fu declarat închis acolo și se

dădu grije monahilor să nu mai lase pe nimeni să comunice cu el, nici să nu mai trimită scrisori afară, lucru de care monahii se achitară cu mare zel.

Ceea ce-l durea pe Gregora mai mult era că mulți din prietenii săi îl părăsiră, trecînd în tabăra adversă și căutînd să-l cîștige și pe el. Între aceștia era și Dimitrie Cavasila de care nu putea crede că l-a putut părăsi cînd îl vedea om bătrîn, modest și înfrînat. După spusa lui Gregora, veneau des pe la el demnitari împărătești, ba chiar patriarhul de vreo două ori, pentru a-l îndemna să renunțe la opoziția sa. Venind o dată Dimitrie Cavasila, bine intimat pe la curtea imperială, cu un demnitar patriarhal, se încinse o discuție lungă în jurul chestiunilor dogmatice controversate.

Gregora, deși oprit să scrie și să comunice cu alții, putu continua să scrie contra lui Palama. Trimitea scrisori în toate părțile, îndemnînd pe toți să rupă legătura cu Biserica din Constantinopol. Își continua istoria, descriind sinodul din 1351 și evenimentele următoare pe baza informațiilor pe care i le aducea în secret prietenul său Agatanghel, care de la 21 noiembrie 1351 pînă în decembrie 1354 cît a stat închis Gregora, a revenit continuu la el. În timpul acesta scrie și cele *Zece Antiretice de-al doilea*, contra tomului din 1351.

Sf. Grigorie Palama plecă după sinod (în toamna sau iarna înaintată) spre Salonic cu însoțitorii săi, cu corabia. După un drum furtunos, ajuns în fața Salonicului, nu e primit în cetate de împăratul Ioan Paleologul care, întărîtat de un partid contrar lui Cantacuzino, plănuia să răstoarne pe socrul său, marele prieten al lui Palama. Ioan Paleologul încheiase un tratat secret cu țarul sîrb Ștefan Dușan, care era la zidurile cetății, de a-i ceda Salonicul și alte orașe, ca în schimb să-l ajute să răstoarne pe Ioan Cantacuzino. Oprind pe atît de influentul partizan al lui Cantacuzino să intre în Salonic, el voia să dea lui Ștefan Dușan o dovadă că e fidel tratatului încheiat. Palama fu silit să se ducă iarăși în Atos. Nu rămase însă decît trei luni acolo, căci între timp Cantacuzino trimisese pe Ana, mama lui Ioan Paleologul, la Salonic să înduplece pe fiul său să părăsească alianța cu sîrbii. Aceasta reuși în misiunea ei și ieșind în tabăra sîrbească de la zidurile Salonicului, înduplecă și pe Ștefan Dușan, mai cu argumente, mai cu daruri, să plece de sub zidurile orașului. Palama putu astfel să vină în scaunul său. Dar la un an după venirea din Constantinopol (spre finele anului 1352 sau începutul lui 1353) se îmbolnăvi greu de multele drumuri și osteneli și zăcu mult timp. Încă neînsănătoșit deplin, trebui să plece iarăși la Constantinopol (1353), rugat de împăratul Ioan Paleologul să mijlocească împăcarea cu Ioan Cantacuzi

no, cu care începuse lupta iarăşi. Pe drum, aproape de intrarea în Dardanele, corabia fu prinsă de una din bandele de piraţi turci de care era plin acum arhipelagul egeic, chemaţi mereu ca aliaţi de Cantacuzino în războaiele sale. Debarcat la Lampsac, e dus din cetate în cetate, între altele şi la Brusa şi Niceea. Gregora povesteşte aceste suferinţe ale adversarului său, jubilînd. Despre acest exil povestesc trei documente. Două scrisori trimise de Palama din exil, una către Biserica sa, alta către David Disypatos şi o conferinţă a lui Palama cu hioni ateı, descrisă de medicul creştin Taronites din Niceea[1]. Un pasaj din epistola către Disypatos se află aproape literal în cea către Biserica sa, şi amîndouă, ba chiar toate trei povestesc acelaşi fapt: o discuţie în Niceea între un cleric turc (tasıman) şi Palama asupra dumnezeirii lui Hristos. Scrierea lui Taronites o povesteşte mai amănunţit. Discuţia aceasta ar fi avut loc în iulie 1354. O altă discuţie a avut loc la Brusa în faţa sultanului Ismail.

După un an de prinsoare e eliberat, răscumpărîndu-l nişte sîrbi sau dalmaţi cu dare de mînă. Venind în Constantinopol, găsi situaţia politică cu totul schimbată. Cît timp a fost Palama prins, lupta între cei doi împăraţi continuase. Cîtva timp norocos, Cantacuzino încoronase în februarie 1354 pe fiul său Matei ca al treilea împărat şi ca viitor succesor al său. Patriarhul Calist nu voise să săvîrşească actul ungerii cu mir, ci se retrăsese pe ascuns în mînăstirea Sf. Mamant, care era a lui. În locul lui arhiereii aleseseră pe 3 inşi: Filotei al Heracleei, Macarie al Filadelfiei şi Nicolae Cavasila, încă laic. Împăratul numise pe Filotei, care unse cu sf. mir pe noul împărat. Calist stătu mai mult timp în mînăstirea Mamant, de aici se refugie în Galata, iar apoi în insula Tenedos unde petrecea împăratul Ioan Paleologul. În februarie 1354 Matei subscrie, deja ca împărat, fiind Filotei patriarh, tomul din august 1351. Dar la sfîrşitul toamnei din acelaşi an, Ioan Paleologul se întoarse triumfător la Constantinopol, iar Cantacuzino se văzu silit să abdice de la tron, intrînd în mînăstirea Manganelor ca monahul Ioasaf, iar soţia sa în mînăstirea Marie, ca monahia Eugenia. Filotei se ascunse de faţa lui Ioan Paleologul. Peste 2 luni, în timpul iernii, Calist fu readus din Tenedos pe tronul patriarhal.

Gregora putu să iasă din mînăstirea Hora şi să frecventeze iarăşi curtea imperială. El insistă în cîteva rînduri pe lîngă Ioan Paleologul să înlăture din Biserică ideile lui Palama. Dar nu reuşi, mai ales pentru că soţia acestuia, Elena, influenţa pe împărat în direcţie opusă.

În timpul acesta sosi Palama. Întîmplîndu-se să fie chiar atunci în Constantinopol episcopul apusean Paul care îşi exprimase către împărat dorinţa să asiste la o controversă între Palama şi Gregora în jurul temei în discuţie, fură chemaţi aceşti doi la o astfel de discuţie.

Decursul acestei discuţii l-a descris atît Gregora (*Byz. Hist.*, lib. XXX–XXXI, P.G. 149, col. 233–330), cît şi un prieten al lui Palama, martor ocular al discuţiei, protostratorul Gheorghe Facrasi. Descrierea lui Gregora e, ca de obicei, diluată, plină de patimă, de ironii şi batjocuri la adresa lui Palama; cea a lui Facrasi e concisă, rezervată în ton şi urmăreşte strîns discuţia, fără nici o deviere. Convorbirea a avut loc seara, de la apusul soarelui pînă la miezul nopţii (Gregora, op. c. 233, Facrasi, cod. Mon. 554), în prezenţa împăratului şi a senatului. Gregora era înconjurat de o serie din aderenţii săi, care încă s-au amestecat în discuţie (conf. Facrasi, cod. Monac. 554, f. 128 r.).

Împăratul îşi manifestă dorinţa să cunoască chestiunea controversată, căci în timpul sinodului din 1351 a fost la Salonic şi tomul acelui Sinod l-a subscris ulterior fără să înţeleagă bine cum stă lucrul. Gregora se plînse că acel tom îl condamnă, deci să fie abrogat. Împăratul arătă că nu are intenţia să abroge tomuri şi să aducă decizii noi, ci numai să se clarifice. Palama îi spuse că stă în voia lui să iasă de sub excomunicare numai să se lepede de învăţăturile condamnate în tom. Veni vorba apoi despre fiinţa şi însuşirile lui Dumnezeu. Fiecare susţinea cu citate patristice punctul lui de vedere. Palama exemplifică teza sa cu misterul lumii, care, deşi e etern şi necreat la Dumnezeu, totuşi nu e fiinţa lui, căci cînd s-a arătat n-am văzut însăşi fiinţa dumnezeiască. De asemenea, cu eternitatea puterii creatoare a lui Dumnezeu care totuşi nu e însăşi fiinţa Lui, căci altfel lumea ar fi coeternă cu El. Ceea ce face ca puterea aceasta să nu activeze din veci e voinţa lui Dumnezeu. Aşa cum omul dacă nu vorbeşte totdeauna nu înseamnă că n-are puterea să vorbească, ci că nu vrea. Astfel a răspuns Palama lui Gregora care spuse că tot ce-i etern se şi manifestă etern, aşa cum focul avînd puterea de-a lumina şi arde ca însuşiri fiinţiale, nu poate să nu lumineze şi

[1] Ca se află amestecată cu operele lui Palama în mulţi codici. Vezi M. Jugie, *Dict. de théol. cath.*, art. „Palamas" t. XI, 1747. De Taronites vorbeşte despre Palama în ep. sa către Disypat ... ar fi fost după Ducange (*Glossarium mediae et infimae graecitatis*) „legis doctores apud Persas". De fapt Taronitii ... (sic)

[2] Filotei, Encomiu 627. Gregora, op. c. XXIX, P.G. 148, 220 afirmă că l-a răscumpărat Cantacuzino, ceea ce nu poate fi adevărat, căci n-ar fi avut Filotei motiv să ascundă acest lucru. Filotei spune că Cantacuzino nu l-a mai putut răscumpăra, nemaifiind împărat.

să nu ardă de la început. Palama arată că la Dumnezeu puterea creatoare e supusă voinței, dar ființa nu. De aici încă se vede deosebirea între ființă, voință și lucrări.

Gregora afirmă că împăratul — ca și toți cei prezenți — l-au considerat pe Palama învins, dar fiind un om fin, discret, nu și-a manifestat prin nimic această părere și n-a lăsat pe nici unul din asistență să și-o manifeste. Desigur că o astfel de aderență platonică a împăratului, chiar de-ar fi fost, puțină consolare a adus antipalamiților. Palama însă neagă că împăratul ar fi considerat pe Gregora învingător și că i-ar fi dat dreptate și aduce ca dovadă faptul că și după acea discuție s-au întîlnit prietenos, iar cînd, peste puțin timp, a plecat la Salonic, împăratul l-a prevăzut cu un rescript în care-l recomanda elogios autorităților tesalonicene.

Împotriva descrierii false pe care a publicat-o Gregora despre această discuție (*Rh. Hist.* XXX-XXXI), ca și împotriva cărților următoare ale lui (XXXII-XXXV, P.G. 149, 331-442), Palama a scris din Salonic, rugat de patriarh, patru tratate respingînd afirmațiile lui Gregora. Ele sînt sigur ale lui Palama, căci se spune în titlu „ale lui Grigorie Palama", ca din partea altuia. Numele de Constantin Aghioritul întîlnit în unii codici ca în Monac. gr. 554 e un pseudonim al lui Palama. Filotei încă ne spune că aceste patru tratate, ultimele scrieri ale lui Palama, au fost scrise în cursul anului al treilea de la sosirea în Salonic, iar la începutul anului al patrulea s-a îmbolnăvit și peste puțin a murit. Avînd în vedere că a murit în 13 noiembrie 1359, vom fixa începutul celui de-al patrulea an de la sosirea din Constantinopol la Salonic, prin septembrie — octombrie 1359. Cele patru tratate au fost scrise, deci, în vara anului 1358 pînă în vara anului 1359. Discuția cu Gregora în Constantinopol a trebuit să o aibă așadar din vara anului 1356 înapoi.

Cît a stat în Constantinopol cu acea ocazie, desigur în oarecare legătură cu prezența episcopului catolic Paul, Grigorie Palama a scris și cele două tratate despre purcederea Duhului Sfînt împotriva latinilor[1].

[1] Palama mai are și următoarele scrieri, neamintite pînă aici: 1. *Decalogul legiuirii după Hristos*, scriere morală. Publicată la Migne P.G. 150, col. 1089 urm. Despre alte ediții ale lui vezi Gr. Papamihail, op. c., 184. 2. *Cuvînt către monahia Xeni despre patimi și virtuți*. Publicată la Migne P.G. 150, col. 1043-1088. Este identică cu piesa care se află în cod. Coisl. 97, căreia însă aci îi lipsește începutul (compară primele cuvinte ale textului căutat cum sînt date în descrierea codicelui P.G. 150, 807 cu P.G. 150, 1048). 3. *Despre rugăciune și puritatea inimii*, 3 capitole, P.G. 150, 1117-1122. 4. *150 de capitole naturale, teologice, etice și practice*. Publicate în P.G. 150, f. 1121-1225. Se află și în cod. Coisl. 100, f. 290-321 v. 5. *Prosopopeia, sau dialog cu între persoane fictive*, în care se arată cu ce poate acuza sufletul trupul la un divan în fața judecătorilor. Publ. la Migne P.G. 150, col. 959-996, numai în textul latin. Textul gr. cu note critice la ediția Alb. Jahnius, „Gregorii Palamae, archiepiscopi Thessalonicensis Prosopopeia" Halis. O analiză a acestor scrieri — care nu poate intra în cadrul acestei lucrări — ar merita să formeze obiectul unui studiu special, dedicate în special controversei isihaste.

Expunem pe scurt ideile din cele patru cărți ale lui Palama contra lui Gregora.

În *primul tratat* îl acuză pe Gregora că a falsificat în descrierea lui cursul discuției de la palat. Cuvîntarea de la început a lui Palama n-a redat-o, i-a atribuit în unele locuri replici de care el e străin și și-a confecționat sieși expuneri strălucite care nu s-au auzit la conferință (cod. Monac. 554, f. 141 r-141 v). Contra atacurilor lui Gregora la adresa tomurilor antiachindiniste Palama îi amintește că ele au fost subscrise de trei patriarhi, de mai mult de 50 de arhiepiscopi cu o mare mulțime de episcopi sufragani și fruntași mireni (cod. cit., f. 144 r). La afirmația lui Gregora că tatăl lui Ioan Paleologul (Andronic III) a susținut dreapta credință, dar după moartea lui s-a pornit valul ereziei palamite suferind din partea ei apărătorii credinței persecuții și temniță (P.G. 149, 236-7, libr. XXX), Palama îi răspunde că Andronic III a făcut să fie condamnat Varlaam, iar după moartea lui cei care au suferit au fost tocmai ei și cu aderenții săi din partea achindiniților (f. 145 r-147 r).

Mai departe, Palama ridiculizează încrederea absolută a lui Gregora în formalismul logicii aristotelice. Gregora afirmase în descrierea sa că l-a învins pe Palama prin aceea că a început să analizeze logic înșiși *termenii* care obvin în chestiunea controversată. „*Trebuie mai întîi stabilit ce e numele și ce e cuvîntul ca o bază solidă*. Apoi ce este negația și afirmarea, enunțarea și rațiunea" (P.G. 149, col. 249, libr. XXX). Palama, citind aceste cuvinte arată că cele dintîi („trebuie stabilit mai întîi ce e numele și cuvîntul") sînt ale lui Aristotel, dar Gregora le dă ca ale sale. Întreabă ce poate să ajute aceste definiții la cunoașterea dogmelor? (cod. cit., 150 r-152 r).

Metoda lui Palama consta în comentariul citatelor patristice. Un comentariu foarte ingenios, subtil, descoperind cu o perspicacitate extraordinară idei și nuanțe acolo unde o privire mai puțin pătrunzătoare nu descoperă nimic. Dar era comentariu teologic, ținînd seamă de tezaurul tradiției. Nicăieri Palama nu lua în ajutor scolasticismul, mădularele formale ale logicii aristotelice, definițiile și împărțirile ei. Varlaam și Gregora însă ca

unii a căror îndeletnicire principală era tocmai pisălogeala acestei logici o aplicau la tot momentul. (Achindin însă nu).

Sf. Grigorie îl compătimește pe Gregora că și-a pierdut toată viața în aceste sterpe manipulări de artificii. „Ce poate fi mai puțin decît a ști ce e numele și ce e cuvîntul" (f. 152 v). Cu înțelepciunea lui lumească stearpă a purces să răstoarne învățăturile Bisericii. Dumnezeu a înnebunit înțelepciunea lumii acestera.

În *al doilea tratat*, Palama începe prin a-i reproșa lui Gregora că se leapădă de Varlaam, deși susține ca și acela că ființa lui Dumnezeu e necreată iar puterile Lui create (cod. Consl. 100, f. 244 v). Gregora afirmase în descrierea sa că Palama a declarat lucrarea dumnezeiască „lucrătoare și neființială (ανουσιον) de pare-ar fi neexistentă (ανυπαρκτον)... apoi că e pusă în mișcare de ființă cum sînt puse în mișcare organele mobile" (cod. cit. f. 245 r. Gregora, P.G. 149 (ist. XXX col. 240). Palama declară că Gregora i-a redat fals cuvintele. E drept că a numit lucrările dumnezeiești organe, dar cine nu știe că organul nu e neființial, nici neexistent. Determinările cele două din urmă sînt adaosuri ale lui Gregora.

La afirmația lui Gregora că Palama împarte lucrările ca genul în specii (Gregora ibid., Palama ibid.), cel din urmă răspunde că există și alte feluri de deosebiri. Numai Gregora cel copleșit de aristotelism nu cunoaște altele. De exemplu Ipostasurile nu se împart ca genul în specii (Cod. Consl. 244v-245 r). Gregora afirmînd că tot ce zicem despre Dumnezeu pozitiv sau negativ are același sens, Palama îl declară adept de al lui Sabelie, care confunda persoanele Sf. Treimi și de al lui Eunomie care confunda lucrările dumnezeiești. Pe Eunomie l-au combătut Sf. Părinți (246 r v). Gregora numește uneori lucrările dumnezeiești nume goale, alteori creaturi ale lui Dumnezeu ca cerul și pămîntul, alteori le numește necreate dar le identifică cu ființa lui Dumnezeu.

La acestea Palama răspunde: E drept că ființa lui Dumnezeu n-a lăsat nici o urmă în cele ce sînt create, de aceea nu i se poate găsi un nume propriu. Numirile ce le dăm lucrărilor dumnezeiești se referă la cele ce le gîndim în legătură cu Dumnezeu. Acestea însă sînt dinainte de a fi lumea, iar numirile li s-au dat de noi după ce am existat. Nici Grigorie al Nisei, nici Maxim Mărturisitorul nu le spune însă „cele așa zise în jurul lui Dumnezeu" (τα περι Θεον λεγομενα), ci cele gîndite (τα νοουμενα), ca să arate că ele există de fapt. Ele nu sînt însă ființa lui Dumnezeu căci aceea nici nu se gîndește nici nu e mai mult decît una (ουτε νοειτε και μια εστι).

E corect deci să zicem că e ceva supraordonat și subordonat în Dumnezeu, dar numai sub raportul cauzal, nu ca și cînd una ar fi necreată, celelalte create (f. 248-249).

Voirea și vederea tuturor de către Dumnezeu înainte de ce au fost nu constituie însăși natura lui Dumnezeu, ci o relație divină. Ființa dumnezeiască e mai presus de aceste relații. Dar și acestea sînt necreate. Căci dacă numai ființa lui Dumnezeu ar fi necreată, ar urma că puterea văzătoare, care e dinainte de veac, e creată. Gregora însă susține că tot ce e dinainte de veci e natură dumnezeiască.

În dorința de-a demonstra că tot ce zicem despre Dumnezeu e nume gol, Gregora spunea despre simplitatea lui Dumnezeu că nu înseamnă nimic altceva decît că Dumnezeu nu e compus[1]. Dar atunci, răspunde Palama, de ce nu zice Gregora că nici bunătatea nu înseamnă decît că Dumnezeu nu e rău, iar sfințenia că Dumnezeu nu e păcătos etc. În felul acesta Gregora transformă toate afirmările în negații ca să ajungă la concluzia că nu sînt decît nume goale.

Or, noi știm, zice Palama, că numirile acestea, deși nu exprimă natura dumnezeiască, totuși nu sînt cuvinte goale. Nu sînt cuvinte goale nu numai numirile pozitive, dar nici cele negative. Ele exprimă și prezintă cele ce se contemplă ca fiind natural (φυσικων) la Dumnezeu și prin ele prezintă pe Dumnezeu cel atotputernic, după ființă nearătat.

Dintre cele ce se spun, unele nu sînt dar se spun, altele și sînt și se și spun. Acestea de care sînt? Evident că dintre cele ce sînt, iar ceea ce este dacă este de sine și nu e contemplat în altceva, e natură. Iar din cele ce sînt contemplate în altceva, unele aparțin acelui altceva natural, altele accidental. Lui Dumnezeu însă nu-i aparține nimic accidental. Toate îi aparțin deci lui Dumnezeu natural (f. 250 r).

Gregora afirmă că toate cele ce aparțin lui Dumnezeu natural nu se deosebesc deloc de natura dumnezeiască „afară de pronunțarea cuvîntului". Dar atunci Dumnezeu e compus din multe ființe. De altă parte Gregora numește același lucru acum creat, acum necreat.

În realitate nimic din ce se spune despre Dumnezeu nu se referă la ființa lui, ci la cele ce decurg din ființa lui, cum spune Damaschin (f. 251 r). Numirile ce le dăm lui Dumnezeu nu sînt cuvinte goale, ci ele exprimă lucrările dumnezeiești deși nu în toată plenitudinea lor. Gregora declară că

[1] P.G. 149, 256

voința și lucrările dumnezeiești sînt create, pe motiv că cerul și pămîntul — care sînt produse de Dumnezeu — încă sînt create. Dar cerul și pămîntul nu sînt lucrări ale lui Dumnezeu în sensul de acțiuni, ci sînt rezultatul unor lucrări, sînt opere. Nu sînt ενεργειαι ci ενεργηματα. Gregora se provoacă la Ciril din Alexandria care a numit și voința creatoare a lui Dumnezeu „operă" și „rezultat" al ființei dumnezeiești. E drept. Însă nici Ciril și nici vreun alt teolog n-a numit vreo făptură „rezultat" al „ființei" dumnezeiești, ci al voinței și al lucrării dumnezeiești. Numai voința și lucrările pot fi numite „rezultate" ale „ființei" dumnezeiești. Gregora, însă, pe toate le numește opere ale ființei dumnezeiești.

Gregora, identificînd lucrările necreate cu ființa dumnezeiască, declară pe Fiul și Sfîntul Duh de lucrări necreate ale Tatălui (P.G. 149, col. 261). Dar, deoarece, după Gregora, nu e nici o deosebire între lucrările dumnezeiești, urmează că nici între Fiul și Duhul Sfînt nu e nici o deosebire. E drept că Sf. Atanasie numește pe Fiul lucrare și putere a Tatălui dar „ca să se arate caracterul nepătimitor al nașterii (το απαθες), eternitatea și conformitatea ei cu Dumnezeu". Dar niciodată n-a numit Sf. Atanasie pe Fiul ființă a Tatălui, cum ar fi firesc în caz că lucrarea ar fi identică cu ființa (f. 253-255).

Precum Dumnezeu e și monadă și triadă și ființa se deosebește de ipostasuri, la fel Dumnezeu e și ființă și lucrare și una se deosebește de alta (f. 255).

Gregora face atent pe Palama că degeaba recurge la Damaschin căci acela zice numai că lucrarea „caracterizează" natura, dar nu că se deosebește de natură. Iar cuvîntul „a caracteriza" nu poate fi substituit cu „a se deosebi" căci atunci cînd auzim în Sf. Scriptură zicîndu-se despre Fiul că e „caracterul Tatălui" trebuie să admitem că Fiul e neasemenea (ανομοιον) cu Tatăl și de altă ființă (ανουσιον) (P.G. 149, col. 264).

Judecata aceasta strîmbă a lui Gregora o respinge Palama ușor remarcînd că e greșit să nu recunoști nici o deosebire între ceea ce caracterizează și ceea ce e caracterizat. Iar deosebirea nu trebuie luată ca indicînd numaidecît o altă ființă. Dacă n-ar fi nici o deosebire între Fiul și Tatăl, s-ar confunda unul cu altul.

Noi însă, spune Palama, am fost învățați „că ființa necreată e caracterizată prin lucrarea necreată, cît și că lucrarea necreată nu e neasemenea (ανομοιον) ființei necreate — căci cum ar caracteriza ceva neasemenea — dar se deosebește una de alta, căci cum și ce ar putea altfel caracteriza lucrarea necreată" (f. 257 r). Pe Dumnezeu nu-l cunoaștem în ființă, ci din

lucrările care-l caracterizează. Cum zice Vasile cel Mare în epistola către Amfilochie: „Din lucrările sale îl cunoaștem pe Dumnezeu. Căci lucrările Lui coboară la noi, iar ființa rămîne neapropiată".[1] Aceste lucrări le are Dumnezeu, El fiind altceva și ele altceva și necreate. Acestea sînt providențele, emanațiile, nemărginirea, neschimbabilitatea, simplitatea, neînceperea, nesfîrșirea, înțelepciunea, puterea și cele asemenea, fiind altceva decît ființa, dar necreate. Căci altceva e ceea ce are și altceva și diferit e ceea ce e posedat.

Gregora nu recunoștea că ideea din propoziția ultimă are vreo aplicare la Dumnezeu. El argumenta iarăși sucit. El zicea: „Dacă ceea ce posedă este ființă, iar ceea ce-i posedat nu e ființă, la Dumnezeu am avea o dualitate: ființa și ceva lipsit de ființă (ανουσιον), adică lucrarea. În chipul acesta se alterează unitatea lui Dumnezeu. La Dumnezeu nu-i permis să admitem nici o deosebire între ceea ce posedă și ceea ce e posedat. Între alte absurdități ar urma și aceea că altceva e Dumnezeu care are existență și altceva e existența posedată de Dumnezeu. Am avea un Dumnezeu fără existență și o existență fără Dumnezeu" (Θεος ανυπαρκτος, υπαρξις αθεος).[2]

Palama răspunde: Dacă nu e nici o deosebire între cel ce are și ceea ce e posedat, cînd zicem că Dumnezeu are voință, putere, înțelepciune, nu zicem altceva decît că Dumnezeu are Dumnezeu, Dumnezeu, iar cînd zicem că Tatăl are pe Fiul și Duhul Sfînt, confundăm cele trei ipostasuri.

Gregora întreba: Dacă se deosebesc înțelepciunea, puterea, bunătatea de ființă, cum mai e Dumnezeu unul și obiecta că dacă o lucrare se deosebește de alta, ea e lipsită de ceea ce are alta și așa avem atunci la Dumnezeu putere neînțeleaptă, înțelepciune neputincioasă.[3]

Palama arată că așa a zis și Sabelie. Dacă se deosebesc cele trei ipostasuri întreolaltă, unul e lipsit de ceea ce au celelalte două și prin urmare nici unul nu mai e Dumnezeu.

Iar unitatea lui Dumnezeu nu suferă, căci lucrarea nu e despărțită de ființă. Deosebirea nu înseamnă despărțire.

La reproșul lui Gregora că își închipuie pe Dumnezeu ca o grămadă de bunătăți din care împarte creaturilor, Palama răspunde că nu o înțelepciunea cu care înțelepțește Dumnezeu pe oameni nu e în Dumnezeu cum e știința într-un om care dă știință și altora, ci e o energie (f. 258-259).

[1] P.G. 32, 869.
[2] P.G. 149, 265.
[3] P.G. 149, 264.

Gregora ca să demonstreze că lucrările sînt create citează pe Grigorie al Nisei care spune că mila a activat-o Dumnezeu numai de la căderea omului în păcat „prin urmare lucrarea milei e de după ce-a existat omul". Dacă are început, e creată, zice Gregora. Palama observă că precum ține de natura focului să ardă, dar arde numai cînd e prezent ceea ce poate fi ars, așa ține de natura lui Dumnezeu să miluiască, dar miluiește numai cînd sînt de față cele ce au lipsă de mila Lui (260 r-v).

Pe de altă parte, Gregora, identificînd sfințenia, providența și celelalte lucrări cu ființa dumnezeiască, o face pe aceea împărtășibilă și perceptibilă, ceea ce-i cu totul greșit.

Dumnezeu e și neîmpărtășibil și împărtășibil, și nemișcat și pururea în mișcare. Lui i se potrivește și teologia catafatică și cea apofatică. Una nu contrazice pe cealaltă și nu trebuie redusă la cealaltă cum crede Gregora, așa cum nu se contrazic și nu se reduc una la alta unirea și deosebirea în Dumnezeu (f. 267 r).

Gregora afirmă că lui Dumnezeu nu i se poate aplica cuvîntul „a avea" decît abuziv. Dar a întrebuința abuziv un cuvînt, înseamnă a-l întrebuința pentru ceva ce nu există, nu a-l întrebuința pentru ceva ce cuprinde mai mult decît spune cuvîntul, cum e cazul la Dumnezeu. De aceea Dumnezeu n-are un nume propriu, dar numirile ce I le dăm sînt adevărate, exprimă ceva din El. El e cu adevărat *creator, stăpîn* etc., deși e mai presus de adevărul cuprins în aceste numiri (f. 262 v).

Dumnezeu desigur e mai presus cu mult de aceste numiri, dar aceasta nu face mincinos adevărul exprimat în ele. Dumnezeu poate fi și numit și e și mai presus de orice nume, poate fi și cugetat și e și mai presus de orice cugetare.

Gregora spune: „Cuvîntul entitate se desparte în ființă și accident. Dacă lucrarea nu e nici ființă nici accident, în mod necesar nu există". Palama arată imperfecțiunea acestei pedantice împărțiri aristotelice, care nu se potrivește nici celor create tuturor, cu atît mai puțin celor dumnezeiești. În felul acesta Gregora face proprietatea Fiului de a fi născut (τὸ γεννητόν) și a Tatălui de-a nu fi născut (τὸ ἀγέννητον), sau ființă — deosebind prin urmare ființa Fiului de a Tatălui ca Eunomie — sau accident (f. 263 r-v).

Lucrările lui Dumnezeu și harurile Duhului Sfînt care izvorăsc din ființă dar nu sînt ființă, nici accidente nu există?

În *tratatul al treilea* Palama combate în special atacurile lui Gregora contra definițiilor din tomul de la 1351 (*Byz. Hist.* XXXIV-V). Palama

respinge acuza lui Gregora că ar socoti că pe Tabor trupul lui Hristos s-a schimbat în necreat, după natură. Cu aceasta respinge și acuza că ar fi adeptul al iconoclaștilor (f. 267 r). Gregora spunea: „O dată ce Schimbarea la Față (μεταμόρφωσιν) nu arată altceva decît o schimbare a formei, dacă atribuiți această schimbare ființei dumnezeiești, ce e mai greșit decît a numi transsubstanțiere (μετουσίωσιν) Schimbarea la Față a lui Hristos pe muntele Tabor și a venit cu una din cele două absurdități, sau nimicind neschimbabilitatea ființei dumnezeiești și coborînd-o la ceva inferior și deosebit, sau împărțind în două secțiuni de dumnezeiri necreate ființa cea unică necreată, neîmpărțită și simplă și decretînd pe una vizibilă, pe alta nevizibilă, pe una împărtășibilă pe alta neîmpărtășibilă, pe una supraordonată pe una subordonată. Aceasta întrece și erezia iconomahilor [illegible] s-a transformat cu totul chipul servului în lumină negrăită și necreată și în dumnezeire miraculoasă, cugetată chiar ca iconomahii"[1].

Palama răspunde că nu susține nici schimbarea naturii dumnezeiești pe munte, nici totala transformare a naturii omenești. Ultima teză o susțineau iconomahii, deducînd de aici că nu mai trebuie să zugrăvim pe Hristos în icoane, o dată ce omenitatea Lui a dispărut prin trecerea în stadiul de mărire. Naturile lui Hristos nu s-au schimbat, dar natura Lui dumnezeiască a luminat pe munte. Din obiecția lui Gregora se vede că el nu admite schimbarea la față de pe Tabor, deoarece el n-o concepe decît în alternativa descrisă care e imposibilă (f. 267 v).

Gregora susține că tot ce nu e de sine, καθ' ἑαυτό, nu există. Iar așa e numai ființa, ἡ οὐσία. Or și cei mai puțin introduși în filosofie știu că sînt zece categorii ale existenței.

Pentru Gregora lumina din Tabor nu există nicidecum, e ceva mai puțin chiar decît privațiunea luminii, adică decît întunericul.

Tot așa batjocorește și îndumnezeirea (θέωσις). Acum zice că e creatură, acum că e plăsmuire a minții. Dar Sf. Părinți numesc lumina de pe Tabor și îndumnezeire (θέωσιν). Așa Andrei Criteanul la Sărbătoarea Schimbării la Față (f. 276 r). Tot Andrei Criteanul cîntă: „Aceasta o serbăm astăzi, îndumnezeirea firii, schimbarea ei în ceva mai înalt, ieșirea și ridicarea ei peste cele ale firii". Iar Maxim Mărturisitorul zice: „Hristos dăruiește ca plată celor ce ascultă de El, îndumnezeirea nefăcută (τὴν ἀγένητον θέωσιν) care n-are facere, ci e arătare neînțeleasă în cei drepți.

[1] P.G. 149 408.

Iar îndumnezeirea înseamnă cînd lucrarea prin care devine cineva îndumnezeit, cînd ceea ce luînd cel ce se învrednicește se îndumnezeiește. Dar niciodată nu e despărțit cel îndumnezeit de cel ce îndumnezeiește. Așa că nu se produc mai multe dumnezeiri, cum hulește Gregora. Îndumnezeirea unește pe cei în credință cu Dumnezeu. Cum zice Maxim Mărturisitorul: „Rămînînd cel îndumnezeit întreg om după suflet și trup din pricina naturii, devine întreg Dumnezeu după suflet și trup din pricina harului".

Îndumnezeirea și lumina de pe Tabor nu e ceva ce stă de sine, ci o relație. După Gregora, fiind o relație (σχέσιν) nu e decît o vorbă goală, căci relația nu e decît un cuvînt care mărturisește despre o existență. Lumina de pe Tabor nu e deci decît un cuvînt gol, care indică realitatea ființei dumnezeiești. Palama însă observă că relația nu indică o existență, ci exprimă unirea a două existențe, legătura dintre ele, care e altceva decît ființa acelor două existențe (f. 269 r - v- 271 r). Că lumina de pe Tabor nu e o simplă plăsmuire, se vede și din faptul că ea a existat și înainte de lume. Vasile cel Mare zice: „Dacă a existat ceva înainte de întemeierea acestei lumi sensibile și stricăcioase, a existat în lumină". Această lumină e, după Vasile cel Mare, mai presus de cer și mai presus de lume. În ea vor merge drepții. Teolan citată despre îngeri că sînt „cărbuni aprinși de ființa dumnezeiască care răsfring ca niște oglinzi razele luminii originare dumnezeiești, numindu-se de aceea și luminile de-al doilea" (f. 271 v). Duhurile sfinților petrec în lumină. Vasile cel Mare spune că atunci cînd va veni Hristos îi va străbate pe toți cu putere luminătoare și va îmbiba continuu și neîntrerupt pe cei drepți cu lumină, făcîndu-i „alți sori" (f. 272). Deci lumina din Tabor e eternă, fără început și fără sfîrșit.

În *al patrulea tratat* Palama combate în continuare scrierea lui Gregora contra tomului din 1351 și contra luminii de pe Tabor.

Gregora, după ce a spus o dată că lumina de pe Tabor e nume gol și închipuire, zice mai departe că e creată (f. 273 v). Și citează din Maxim Mărturisitorul: „Ceea ce-i făcut prin voința unui făcător nu poate să fie coetern cu cel ce a voit să se facă". Și adaugă: Aș întreba pe Palama, care socotește că lumina aceea e altceva decît ființa dumnezeiască: „cum de nu s-a văzut mai înainte în jurul lui Hristos, ci a apărut dintr-o dată pe muntele Tabor? Cu voia sau fără voia Cuvîntului lui Dumnezeu? Ultimul lucru n-ai îndrăzni să-l susțină. Iar dacă cu voia și dacă e altceva decît ființa dumnezeiască, atunci lumina aceea e un *lucru voit și deci făcut (γενητόν) și n-ar putea fi coeternă* cu cel ce a voit să se facă" (f. 274 r).

Palama observă că acesta e argumentul arienilor cînd susțin că Fiul nu poate fi și el Dumnezeu.

Că nu s-a arătat lumina aceea și înainte, acesta nu-i un argument împotriva ei. De unde apoi scoate Gregora că acea lumină e creată și făcută (γενητόν) dacă s-a arătat voind Dumnezeu (f. 274 v - 275 r). Maxim Mărturisitorul spune că ceea ce-i făcut (τὸ γενόμενον) prin voința lui Dumnezeu nu e necreat și coetern. Pe cînd pe Tabor e vorba de ceva arătat (τὸ φαινόμενον) (f. 276 v).

Alteori spune Gregora că acea lumină e însăși ființa lui Dumnezeu, „indicată în moduri negrăite". Adaugă „moduri negrăite" ca să nu trebuiască să spună că ființa dumnezeiască se vede fără nici o mijlocire, prin făpturi. Dar atunci ce se cunoaște din Dumnezeu prin făpturi? Căci Gregora nu admite la Dumnezeu decît ființa. Cînd zice că lumina de pe Tabor e însăși ființa lui Dumnezeu e masalian, iar cînd zice că lumina de pe Tabor e făptură, dar ea arată ființa dumnezeiască, e eunomian. Dar acestea două nu poate vesi (f. 277 278).

Gregora reproșa lui Palama că nu cinstește dumnezeirea arătată prin fapte și minuni ci pe cea revelată pe Tabor. E vorba aici de trei termeni cu înțeles gradat: παραδειχθῆναι, δειχθῆναι și ἀποκαλυφθῆναι = a se indica, a se arăta și a se descoperi. Gregora afirmă că la evenimentul de pe Tabor nu se potrivește decît primul termen, la fapte și minuni al doilea. Ultimul termen, pe care îl întrebuința cîteodată Palama pentru evenimentul de pe Tabor, nu-l admitea Gregora nicidecum. Palama arată că Sf. Părinți folosesc termenul din urmă pentru evenimentul Taborului. Gregora spunea că Domnul umblînd pe mare a descoperit mai clar dumnezeirea Sa. Ce înseamnă în această chestiune „mai clar și mai obscur", întreabă Palama. Din mersul pe mare, care e o „faptă" (ἔργον) a lui Dumnezeu, se vede puterea lui Dumnezeu, nu ființa Lui cum zice Gregora. Numai cel născut din Dumnezeu descoperă natura Lui. Dacă din operele (ἔργα) lui Dumnezeu se descoperă ființa Lui, atunci acelea nu mai sînt opere și făpturi, ci toate sînt fii lui Dumnezeu (f. 279).

Deosebirea între ființa și puterea lui Dumnezeu nu e aceea că una e necreată, alta creată, cum zice Gregora, ci că ființa e mai presus de orice manifestare (ὑπὲρ ἐκφαντορίαν), iar puterea se face manifestată (ἐκφαίνεται) în rezultate (280). Nici îngerii nu văd ființa lui Dumnezeu. Dar și lor și drepților din veacul viitor le este Dumnezeu lumină (f. 281).

Grigorie Teologul spune în cuvîntarea îndemnătoare la Botez că Dumnezeu e „lumina cea mai depărtată și mai neapropiată" Apoi adaugă că „ea se varsă puțin și celor de afară" Iar a se vărsa e propriu harului nu ființei, care rămîne cu totul nearătată și necercetată. Sf. Ioan Gură de Aur vorbind de Schimbarea la Față zice că Hristos și-a arătat slava sa (δοξα) nu cîtă era, ci cîtă puteau primi cei prezenți. Dar numai lucrarea lui Dumnezeu se poate împărți, ființa nu. Dumnezeu se numește deci lumină, nu după ființă, ci după slavă și har și strălucire

Dacă n-ar fi nici o deosebire între ființa dumnezeiască și între razele ei care se împărtășesc, atunci fiecare din cei ce se împărtășesc ar fi atotputernic. Căci și partea cea mai mică din ființă e tot ființă și are toate puterile ei. Or, Sf Apostol Pavel arată că fiecare capătă alt dar (f. 284)

Gregora cu Varlaam și Achindin făcînd harul, cînd ființa lui Dumnezeu, cînd creatură vin în contrazicere cu Grigorie al Nisei care scrie contra lui Macedonie Harul vine curgînd în mod nedespărțit de la Tatăl prin Fiul și Duhul peste cei vrednici (f 286 r)

*

Scrierile acestea ale lui Gregora (*Byz. Hist* XXX XXXV) au fost combătute și de împăratul Ioan Cantacuzino devenit la începutul anului 1355 monahul Ioasaf

Se pare că mai ales în urma combaterii lor temeinice din partea lui Palama prin cele patru tratate analizate Gregora a abjurat erezia sa[1]

Puțin după aceea marele luptător pentru ortodoxie moare în ziua de 13 noiembrie 1359 anunțîndu-și ziua morții de mai înainte Pînă în timpul din urmă s-a îngrijit de păstoriții săi cu toată dragostea slujind sf Liturghie învățînd mulțumind

Gregora s-a sfîrșit și el cel mai tîrziu la începutul anului 1360 în vîrstă de 65 ani

Grigorie Palama este una dintre cele mai hulite figuri răsăritene din partea istoricilor catolici Cauza este că doctrina lui a fost respinsă totdeauna de catolici, pe cînd doctrina adversarilor lui a fost și în timpul de atunci și totdeauna sprijinită de ei. Adversarii lui au fost de altfel aproape toți catolicizanți

[1] Grigorie Papamihail a publicat o *Mărturisire* a lui Gregora (*Ὁμολογία Γρηγορᾶ*) în *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 1913 p 66-75 după cod Patmos 428 f 40 v 41 v R Guilland, *Correp. de Nic. Greg.* se întreabă însă dacă e autentică această *Mărturisire*

El a reprezentat însă și a apărat cu mare strălucire și cu grele jertfe doctrina ortodoxă și de aceea Biserica recunoscătoare l-a așezat între sfinți. Aceasta s-a întîmplat la 1368 în următoarele împrejurări:

Patriarhul Filotei, ucenicul lui Palama, în a doua păstorire a sa (1364-1376), luînd prilej de la tulburările produse de monahul din Lavra Atosului, Prohor Kydone[1], fratele lui Dimitrie Kydone, care reluase în scris și oral ideile varlaamite, convocă un sinod pentru condamnarea lui. Acest monah fusese denunțat patriarhului de monahii din muntele Atos, în frunte cu Iacob Tricanas, egumenul Lavrei (1350-66), ca varlaamit. Atrhetat de mitropolitul Niceei în urma acestei pîri și îndemnat să se lepede de erezie, Prohor, fratele lui Dimitrie cel trecut la catolicism, s-a supus în aparență și pentru un timp dar pe urmă s-a apucat să scrie și mai cu dinadinsul contra doctrinei palamite

În 5 aprilie 1368 Filotei convocă sinodul și invită pe Prohor ca să retracteze Acesta refuzînd, în ultima sesiune, de la care a lipsit fu excomunicat.

Cu această ocazie fu canonizat Sf Grigorie Palama Canonizarea e hotărîtă în partea ultimă a tomului dat împotriva lui Prohor Kydone În Atos în Salonic și în alte orașe se crease spontan obiceiul de a se prăznui memoria lui Grigorie Palama ca a unui sfînt Prohor Kydone obiectase că acest cult e anticanonic nefiind cu știrea și aprobarea patriarhului De aceea sinodul dă acum acestui cult aprobarea sa și hotărăște să fie generalizat Patriarhul vorbind la persoana întîi în tom spune că l-a cunoscut pe Palama încă în viață ca pe un sfînt și prin canoanele și imne compuse de el în cinstea aceluia, ca și prin biografia care i a scris-o și a mărturisit și dovedit această convingere După moarte încă s a manifestat ca atare prin multele vindecări ce s-au săvîrșit la mormîntul lui Atît patriarhul anterior, Calist, cît și el Filotei, a scris celor din Salonic să constate obiectiv toate vindecările săvîrșite și să adune toate mărturiile și să le trimită la Constantinopol El Filotei încă din timpul cît îl petrecea după prima păstorire, la mănăstirea Celui Neadormit (unde fusese tuns Palama) a prăznuit o dată cu mare pompă pe Sf

[1] Despre scrierile lui Prohor Kydone, între care cea mai importantă este intitulată *De essentia et operatione Dei* în 6 cărți atribuită înainte de studiile lui G Mercati lui Achindin și care în forma și fond urmează integral teologia scolastică și reproduce pasagii întregi din *Summa Teologica* a lui Toma d Aquino, vezi studiul voluminos citat al lui G Mercati *Prohor Kydone* ca și fratele său Dimitrie a tradus mult din teologia latină în special din Augustin și Toma d'Aquino Scrierea *De essentia et operatione Dei* se află în Migne P G 151 col 1191 1242. „E un adevărat rezumat al teologiei scolastice" cf M. Jugie *La controverse palamite* Echos d Orient" cit.

Grigorie Palama, iar după ce-a ajuns a doua oară patriarh, întrebat de lavrioţi dacă pot săvîrşi slujbe pentru cinstirea sfîntului, le-a spus că oricine vrea poate s-o facă, dar în biserica cea mare din Constantinopol nu se făcea şi nici nu se putea impune tuturor bisericilor înainte de hotărîrea sinodului. Acum sinodul hotărăşte ca toată biserica să-l prăznuiască şi considere ca sfînt. Sărbătoarea Sf. Grigorie Palama s-a fixat întîi pe 14 noiembrie, pe urmă a fost mutată pentru a doua Duminică din post, după Duminica Ortodoxiei, ca o prelungire a sărbătorii triumfului ortodoxiei.

Rămăşiţele sfîntului au fost aşezate într-o raclă (*κιβώτιον*) zidită în partea dreaptă a bisericii mitropolitane a Sf. Dumitru din Salonic. Patriarhul Dosofteiu al Ierusalimului declară în v 17 (în *Τόμος Ἀγάπης*, introd. pg. 20.31) că s-au păstrat întregi şi prin ele se săvîrşeau minuni. Marele foc din 1890 prefăcînd în cenuşă această biserică, osemintele sfîntului au suferit foarte puţin. Ele au fost mutate de atunci în biserica mitropolitană a Sfîntului Nicolae, unde se găsesc pînă astăzi.

TRATATUL AL DOILEA DIN TRIADA ÎNTÎI CONTRA LUI VARLAAM

ÎNTREBAREA A DOUA

Bine ai făcut Părinte că ai adăugat şi cuvintele sfinţilor privitor la ceea ce am întrebat. Auzind cum îmi limpezeai nedumeririle, admiram evidenţa adevărului. În cugetul meu se strecurase însă întrebarea: oare nu cumva ar putea fi contrazise şi cele spuse de Tine, o dată ce, după cum însuţi ai declarat, orice argument poate fi combătut cu alt argument?

Dar ştiind că mărturia cea pecetluită prin fapte e singură nezdruncinată şi auzind pe sfinţi spunînd aceleaşi lucruri ca Tine, nu m-am mai temut de nimic. Căci cel ce nu ascultă de aceştia, cum va fi însuşi demn de crezare? Sau cum nu va nesocoti pe însuşi Dumnezeu cel al sfinţilor? El însuşi a spus doar apostolilor şi, prin ei, sfinţilor de după ei: „cel ce se leapădă de voi de mine se leapădă" (Luca, 10, 16) adică de însuşi adevărul. Cum dar va consimţi cu cei ce caută adevărul, cel ce se opune adevărului?

De aceea Te rog Părinte să mi încuviinţezi să înşir şi toate celelalte cîte le-am auzit de la bărbaţii care se ocupă viaţa întreagă cu ştiinţele elinilor şi să-mi spui atît părerea Ta privitor la aceste lucruri, cît şi părerile sfinţilor.

Spun aceia, că facem rău că ne silim să ne închidem mintea înăuntrul trupului. E mai de folos, spun, să o silim în tot chipul să iasă afară. De aceea bîrfesc foarte pe unii dintre ai noştri, scriind contra lor pe motiv că îndeamnă pe începători să privească asupra lor înşişi şi să-şi mîne mintea înăuntru prin respiraţie. Mintea, zic aceia, nu e despărţită de suflet; cum deci şi-ar putea mîna cineva înăuntru ceea ce nu e despărţit, ci e prin fire înăuntru? Mai zic apoi despre ei că pretind că îşi introduc harul dumnezeiesc prin nări.

Primele două bucăţi din traducerile care urmează au fost publicate pentru prima dată în *Anuarul Academiei teologice „Andreiane"* din Sibiu, de pe anul 1932/33. Ele sînt tratatul doi şi trei din *Triada întîi contra lui Varlaam*.

Știind însă că spun acestea bîrfind căci eu n-am auzit așa ceva de la nici unul de ai noștri am înțeles din plîngerea aceasta și din altele că umblă ca niște vicleni. E tactica lor să plăsmuiască împotriva oamenilor cele ce nu sînt, iar cele ce sînt să le denatureze. Tu învață-mă, Părinte, în ce fel ne silim cu toată rîvna să ne mutăm mintea în interior și nu socotim lucru rău să o închidem în trup!

Al doilea tratat, al aceluiași, pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Al doilea din rîndul întîi: pentru cei ce voiesc să se concentreze asupra lor în isihie nu e fără folos să se silească să-și țină mintea lor înăuntrul trupului.

RASPUNSUL AL DOILEA

Frate! Nu auzi cuvîntul apostolului care zice că trupurile noastre sînt templu al Duhului Sfînt care este în noi (I Cor. 6, 19), sau că sîntem casa lui Dumnezeu, cum zice și Dumnezeu, că „voi locui în ei și voi umbla în ei și voi fi lor Dumnezeu?" (II Cor. 6, 16). Cine deci avînd minte sănătoasă va socoti trupul nevrednic să locuiască în el propria sa minte, o dată ce s-a învrednicit să devină locuință a lui Dumnezeu Însuși? N-a așezat Însuși Dumnezeu la început mintea în trup? Oare a făcut și El rău! Cuvinte de acestea sînt potrivite să spună, frate, ereticilor care zic că trupul e rău și o făptură a celui rău. Socotim și noi că e rău să fie mintea în cugetările trupești, dar nu e rău să fie în trup, deoarece nici trupul nu e rău. De aceea oricine se dedică lui Dumnezeu pentru întreaga viață strigă împreună cu David către Dumnezeu: „Însetat-a sufletul meu de Tine. Suspinat-a după Tine trupul meu" (Ps. 62, 2). „Inima mea și trupul meu s-au bucurat de Dumnezeul cel viu" (Ps. 83, 2) și împreună cu Isaia: „Pîntecele meu va răsuna ca o chitară și cele dinlăuntrul meu ca un zid de aramă pe care l-ai înnoit" (16, 11); „de frica Ta, Doamne, am luat în pîntece Duhul mîntuirii Tale, de care ascultînd nu vom cădea, ci vor cădea cei ce grăiesc de pe pămînt și batjocoresc cuvintele și viețuirile cerești ca pe acele pămîntești" (26, 18).

Dacă numește apostolul trupul moarte, zicînd: „Cine mă va mîntui de trupul morții acesteia?" (Rom. 7, 24), el înțelege aici cugetul păcătos și trupesc, care e în chip grosier de natură trupească. De aceea comparînd cugetul acesta cu cel duhovnicesc și dumnezeiesc l-a numit cu drept cuvînt trup; ba încă nu simplu trup, ci moartea trupului. De altfel însuși apostolul arată puțin mai sus că nu blamează trupul, ci impulsul păcătos venit, după aceea, prin cădere: „Sînt vîndut sub păcat" (Rom. 7, 14), zice; dar noi știm că cel vîndut nu e din fire sclav. Sau: „Știu că nu locuiește în mine, adică în trupul meu, binele" (Rom. 7, 18). Vezi că nu trupul, ci ceea ce locuiește în trup se vădește că e rău?

Deci legea aceea care este „în membrele noastre și luptă contra legii minții" (Rom. 7, 23) e rău să locuiască în trup, dar nu mintea. De aceea noi luptăm cu această lege a păcatului, o scoatem din trup și introducem supravegherea minții prin care prescriem legi atît fiecărei părți a sufletului, cît și membrelor trupului, fiecăruia după cum i se cuvine. Simțurilor le prescriem ce și întrucît să perceapă; iar lucrarea acestei legi se numește înfrînare. Părții pasionale a sufletului îi infuzăm cea mai bună dintre calități, numele ei este iubire. Puterea de cugetare încă o perfecționăm prin această lege, înlăturînd tot ce împiedică cugetarea să tindă spre Dumnezeu; partea aceasta de lege o numim vigilență (νῆψις).

Cel ce și-a curățit trupul său prin înfrînare, își face din mînie și poftă izvor de virtuți prin iubire dumnezeiască și își prezintă mintea lui Dumnezeu purificată prin rugăciune, acela dobîndește și vede în sine harul promis celor curați cu inima. Acela poate spune atunci împreună cu Pavel că „Dumnezeu care a zis să lumineze lumina din întuneric, acela a strălucit în inimile noastre, spre luminarea cunoștinței slavei lui Dumnezeu, în fața lui Iisus Hristos; și avem comoara aceasta în vase de lut" (II Cor. 4, 6-7). Dacă avem deci în trupurile noastre, ca în niște vase de lut, lumina părintească cea din fața lui Iisus Hristos, spre a cunoaște slava Duhului Sfînt, vom face ceva contra măreției minții dacă o vom ține înlăuntrul trupului? Cine ar putea o spune aceasta? Nu numai că n-ar putea-o spune unul care e duhovnicesc, dar nici măcar unul a cărui minte e cu totul lipsită de harul dumnezeiesc, dar e măcar omenească.

O dată ce sufletul nostru e un lucru cu multe puteri, iar pe de altă parte se folosește ca de un organ de trupul ce e făcut să trăiască împreună cu el, de ce organe trupești se folosește în atingerea sa acea putere a sufletului pe care o numim minte? Desigur că nimeni nu s-a gîndit vreodată că cugetarea

e așezată în unghii sau în pleoape sau în nări sau în buze, dar toți sînt de acord că e în noi. Nu există un acord asupra întrebării de care organ interior se folosește în primul rînd sufletul. Unii îl așază în encefal, ca pe un vîrf de cetate, alții îi dau ca vehicul punctul cel mai din mijloc al inimii și cel mai purificat în ce privește duhul psihic. Noi însă, deși nu socotim sufletul înăuntru ca într-un vas, fiindcă e netrupesc, nici în afară, fiindcă e unit cu trupul, totuși știm sigur că puterea noastră mintală stă în inimă ca într-un organ. Aceasta n-am învățat-o de la om, ci de la însuși creatorul omului care, arătînd că nu cele ce intră, ci cele ce ies prin gură necurățesc pe om, adaugă: „Căci din inimă ies cugetările" (Lc. 6, 36). La fel zice și Macarie cel Mare: „Inima cîrmuiește tot organismul. Cînd harul cuprinde întinderile inimii, atunci împărățește peste toate cugetările și membrele. Căci acolo e mintea și toate cugetările sufletului".[1] Deci inima este cămara puterii noastre mintale și primul organ trupesc al minții.

Voind deci să examinăm și să îndreptăm puterea noastră mintală cu cea mai scrupuloasă vigilență, prin ce am examina-o dacă nu ne-am aduna mintea revărsată prin simțuri afară și n-am mîna-o spre cele dinăuntru și spre inima însăși, cămara cugetărilor. De aceea adaugă și Macarie după cele citate mai înainte: „Căci acolo trebuie să privim de și-a înscris harul legile Duhului". Acolo unde? În organul conducător, în tronul harului, unde e mintea și toate cugetările sufletului, adică în inimă. Vezi că e absolut necesar pentru cei ce s-au hotărît să vegheze asupra lor înșiși în isihie să și adune și să-și închidă mintea în trup, ba chiar în trupul cel mai dinăuntru al trupului, pe care-l numim inimă?

Dacă apoi după psalmist, „toată mărirea fetei împăratului e dinăuntru" (Ps. 44, 15), o vom căuta noi undeva afară? Sau dacă, după cuvîntul apostolului, Dumnezeu în inimile noastre a dat Duhul Său ce strigă: *abba Părinte* (Rom. 8, 16), nu în inimile noastre ne vom întîlni cu Duhul? Dacă, în sfîrșit, după Domnul profeților și al apostolilor, „împărăția cerurilor e înăuntrul nostru" (Lc. 17, 21), nu va fi în afară și de împărăția cerurilor cel ce se silește să-și scoată mintea din cele dinăuntru ale sale? Inima dreaptă, zice Solomon, caută o simțire (Pilde 27, 21), pe care același o numește în alt loc, spirituală și divină. Spre această simțire toți Părinții îndeamnă zicînd: „Mintea spirituală (*voepov*) e îmbrăcată fără îndoială într-un simț spiritual, care fiind și nefiind în noi, să nu încetăm a-l căuta". Vezi că chiar cînd vrea să se opună cineva păcatului sau să dobîndească virtutea sau să obțină cununa luptei virtuoase sau mai bine zis simțul cel spiritual ca arvună a cununei pentru lupta cea virtuoasă, chiar în cazurile acestea e necesar să-și adune mintea înăuntrul trupului și înăuntru său? A scoate mintea afară, nu din cugetul trupesc, ci din trup, ca afară să se întîlnească cu vederile spirituale, e cea mai mare dintre rătăcirile elinе, rădăcina și izvorul oricărei erezii, e invenția și inspirația demonilor, cauza demenței și produsul extravaganței. De aceea cei ce vorbesc sub inspirația demonilor și-au ieșit din ei înșiși, nedîndu-și seama nici măcar de ceea ce zic. Noi însă nu numai că sîntem în trup și în inimă, ci și mintea însăși o mînăm înăuntru.

Condamne-ne deci cei ce întreabă cum ar putea mîna cineva mintea înăuntru, cînd ea nu e separată de suflet, ci e chiar în el. Aceștia nu își dau seama că altceva e ființa minții și altceva e lucrarea ei. Sau mai bine zis, știind aceasta, au intrat de bună voie în rîndurile mincinoșilor, fiind ajutați în sofismele lor de omonimia celor două lucruri. Căci neprimind adevărul simplu al învățăturii duhovnicești, cei excitați și exercitați de dialectică spre contraziceri, cum spune Vasile cel Mare, schimbă puterea adevărului în probabilitatea sofismelor cu ajutorul contrazicerilor falsei cunoștințe. Nu mai așa pot lucra cei ce, fără a fi duhovnicești, pretind să distingă și să învețe cele duhovnicești. Căci desigur n-au uitat că mintea nu e ca vederea, care pe celelalte le vede, pe sine însă nu, ci ea acționează și asupra celorlalte cînd are trebuință să le cerceteze, acțiune numită de Dionisie cel Mare *mișcare în linie dreaptă*, dar se întoarce și acționează și asupra sa cînd se privește pe sine, acțiune numită de același *mișcare circulară*. Lucrarea aceasta din urmă a minții e mai înaltă și mai proprie pentru ea, prin aceasta ridicîndu-se mintea uneori deasupra sa, se împreună cu Dumnezeu. „Neîmprăștiindu-se", spune mintea asupra celor de-afară (vezi că iese[1] ieșind deci), „trebuie să se întoarcă. De aceea zice, se întoarce la sine, iar de la sine se urcă la Dumnezeu, ca pe o cale sigură". Iată așadar pe însuși acel nerătăcit privitor al celor duhovnicești, pe Dionisie, declarînd că această mișcare e cu neputință să alunece în rătăcire.

De la această mișcare dorind tatăl rătăcirii totdeauna să abată pe om și să-l atragă în mișcarea în care încap rătăcirile lui, n-a găsit pînă azi, după cît știm noi, vreun colaborator care să încerce prin discursuri frumoase să atragă pe oameni spre ea. Acum însă a găsit se pare slujitori, dacă există cum spui, de aceia care compun și *tratate* ca să îndemne la aceasta și caută să convingă pe cei mulți că e mai bine să-și țină mintea afară de trup, în timpul rugăciu

[1] P.G. 34, 589 B. Omil. 15.

[1] P.G. 3, 705.

nu chiar și aceia care au îmbrățișat viața înălțată peste cele lumești și contemplativă. Ba nu respectă nici aceea ce spune precis și categoric, Ioan cel care a alcătuit prin cuvinte o scară ducătoare la cer, că „isihast e acela care se sîrguiește să-și închidă partea netrupească în trup"[1].

Potrivit acestui îndemn, ne au învățat și pe noi părinții noștri duhovnicești.

Și cu drept cuvînt. Căci dacă n-ar închide cel contemplativ partea netrupească înăuntrul trupului, cum și-ar ține înăuntru mintea ce e atașată trupului și străbate ca o formă naturală toată materia organizată. De altă parte materia fiind externă și limitată n-ar putea primi în sine ființa minții, dacă acea ființă n-ar trăi însușindu-și o formă de viață potrivită cu acest contact. Vezi, frate, că nu numai celor ce judecă duhovnicește, ci și celor ce cugetă omenește, li se arată că e foarte necesar ca, cei ce au ales să fie cu adevărat ai lor și în sens literal monahi după omul dinăuntru, să-și mîne sau să-și țină mintea înăuntrul trupului?

Iar a îndrma mai ales pe începători să privească asupra lor și să-și mîne prin respirație mintea înăuntru nu e ceva de reprobat. Cine cugetînd corect ar dezaproba ca cei ce nu au încă mintea capabilă să se contemple pe sine însăși, să și-o concentreze asupra ei prin oarecari metode (μεθόδους)? Mintea celor ce sînt la începutul acestei lupte, chiar concentrată fiind, sare continuu și deci trebuie readunată continuu. Le scapă mereu pentru că sînt neexercitați și pentru că anevoie se contemplă mintea pe sine însăși, fiind și foarte nestatornică. De aceea sînt unii care îndeamnă pe începători să fie atenți la respirația ce iese și se întoarce des și s-o rețină puțin ca să-și rețină astfel și mintea, observînd-o în cursul respirației. Aceasta pînă ce, înaintînd cu ajutorul lui Dumnezeu și făcîndu-și mintea în stare să nu mai cadă la cele din jurul ei și să nu se mai amestece cu ele, vor putea s-o concentreze în chip riguros asupra unei gîndiri unitare.

Ne putem da seama de altfel că și automat se întîmplă aceasta în cursul lucrării minții, căci inspirația și expirația decurge liniștit chiar și în cursul unei gîndiri mai intense. Cu atît mai mult la cei ce se dedică isihiei cu trupul și cu cugetarea. Aceștia, odihnindu-se duhovnicește și încetînd, pe cît e cu putință, orice lucru al lor, întrerup orice activitate tranzitivă, dezvoltătoare și variată a puterilor sufletești privitor la cunoștințe, de asemenea toate percepțiile senzitive și scurt zicînd orice lucrare a trupului ce depinde de noi, iar pe cele care nu depind cu totul de noi cum e respirația, atît cît

[1] P.G. 88, 1097.

depinde. Toate acestea vin la cei înaintați în isihie fără greutate și fără silă, intrarea deplină a sufletului în sine e necesar să fie întovărășită în chip nesilit de toate acestea. La începători, însă, nici una dintre acestea nu vine fără oboseală. Precum iubirea e întovărășită de răbdare, căci iubirea toate le suferă, iar noi sîntem învățați să dobîndim răbdarea prin silință, ca apoi prin răbdare să ajungem la iubire, la fel e cazul și aici. La ce să mai adăugăm și altceva despre acestea? Toți cei experimentați rîd de cei ce decretează altfel din neexperiență; ei nu se bazează pe cuvinte, ci pe truda lor. Iar dascăl cu adevărat mare e numai experiența prin trudă. Aceasta aduce fructe folositoare și respinge frazele fără fruct ale celor certăreți și vanitoși.

Dacă oarecare Părinte a spus că omul intern după cădere s-a făcut asemenea formelor externe, cum nu va fi de mare folos celui ce se silește să-și [illegible] mintea în sine, [illegible] ca să nu se mai miște în linie dreaptă, ci circular și fără putință de rătăcire, ca în felul acesta să nu și mai poarte ochiul încoace și încolo, ci să și-l proptească, ca de un stîlp, de pieptul sau de buricul propriu? Pe lîngă faptul că în felul acesta se adună, pe cît e posibil, de afară într-o mișcare circulară, asemănătoare mișcării minții pe care vrea s-o realizeze în sine, acela realizează prin această poziție a corpului și o întoarcere înăuntrul inimii a puterii minții ce se revarsă prin ochi afară. Dacă mai adăugăm că puterea animalului rațional stă în buricul pîntecelui, legea păcatului le el avînd-o și țara și pe el hrănindu-l, de ce n-am întări chiar acolo legea minții înarmată prin rugăciune, legea care se luptă cu legea păcatului? În felul acesta ne îngrijim ca nu cumva duhul cel rău alungat prin baia nașterii de a doua, întorcîndu-se cu alte șapte duhuri mai rele să se așeze iarăși acolo și să fie cele din urmă mai rele ca cele dintîi. „Ai grijă de tine", zice Moise, de tine în întregime se înțelege, nu numai de unele, iar de altele nu. Prin ce? Prin minte desigur; căci nimeni nu se poate îngriji de sine prin altceva decît prin minte. Pune-ți așadar această pază sufletului și trupului. Căci prin ea te vei scăpa ușor de patimile sufletești și trupești. Guvernează-te așadar, supraveghează-te pe tine însuți. În felul acesta vei supune trupul răzvrătit duhului și cuvînt ascuns nu va fi în inima ta.

„De se va sui peste tine duhul celui puternic, adică al duhurilor și al patimilor rele, să nu lași locul tău", zice Eclesiastul (10, 4), ceea ce înseamnă să nu lași nesupravegheată vreo parte a sufletului sau vreun organ al trupului. Făcînd așa te vei ridica mai presus de duhurile care te amenință de jos, iar în fața celui ce scrutează inimile și rărunchii te vei prezenta cu cerșit fără cercetare, ca unul ce te-ai cercetat tu mai înainte. Căci dacă ne-am judeca noi înșine, n-am mai fi judecați, spune Pavel (I Cor. 11, 31). Încercînd și tu aceeași experiență ca David,

vei zice și tu către Dumnezeu: „Întunericul nu se va întuneca de la Tine și noaptea ca ziua mi se va lumina mie, că tu ai zidit rărunchii mei" (Ps.138, 11, 12). Nu numai că întreaga parte poftitoare a sufletului meu ai cultivat-o pentru Tine, ci și orice scînteie din trup a acestei pofte, întorcîndu-se în izvorul ei, s-a aprins după Tine, s-a legat de Tine, s-a lipit de Tine.

Căci precum în cei dedați plăcerilor senzuale și stricăcioase toată puterea sufletului de-a pofti se deșartă în trup și de aceea devin întregi trup, iar Duhul Domnului, după cum e scris, nu mai poate rămîne în ei, tot astfel la cei ce și-au înălțat mintea la Dumnezeu și sufletul la pofturea Lui, se transformă și trupul, se înalță și se bucură și el de comuniunea cu Dumnezeu; devine și el posesiune și locaș al lui Dumnezeu, nemailocuind în el dușmănia față de Dumnezeu și nemaipoftind ceva potrivnic Duhului. Care este apoi, dintre trup și minte, locul cel mai potrivit pentru duhul ce urcă în noi de jos? Nu trupul, în care apostolul zice că nu locuiește nimic bun, pînă ce nu se sălășluiește în el legea vieții? (Rom. 7, 18). Pe el deci trebuie mai ales să nu-l lăsăm niciodată nesupravegheat. Dar cum să facem aceasta, cum să nu-l lăsăm, cum să împiedicăm urcarea răului în el, și mai ales cum s-o facă cei ce nu știu încă să se opună cu duhul duhurilor răului, dacă nu ne vom obișnui și prin poziția externă a trupului să fim atenți la noi înșine. Dar ce să vorbesc de cei de azi, cînd există și din cei mai vechi care, folosindu-se de această poziție a corpului în cursul rugăciunii, au găsit ascultare la Dumnezeu, nu numai din cei de după Hristos, ci și din cei de dinainte de venirea Lui. Însuși Ilie, cel mai desăvîrșit văzător al lui Dumnezeu, sprijinindu-și capul pe genunchi și concentrîndu-și astfel mintea mai intensiv asupra ei și a lui Dumnezeu, a pus capăt acelei secete de mai mulți ani (III Regi 18, 42).

Acești frați, de la care spui că ai auzit acele gînduri, îmi par că suferă de meteahna fariseilor. De aceea nu vor să cerceteze și să curețe și interiorul paharului, adică inima lor, nevoind să țină seama de predaniile Părinților, se grăbesc să se așeze în fruntea tuturor ca niște noi învățători ai legii; forma rugăciunii ce îndreaptă, a vameșului, o resping și ei și îndeamnă și pe alții care se roagă să n-o primească. Căci, precum zice Domnul în Evanghelii, „acela nu voia nici ochii să-i ridice spre cer". Pe acela îl imită cei ce își țin la rugăciune privirea asupra lor înșiși. Aceia însă batjocorindu-i pe aceștia că au sufletul în buric (ὀμφαλοψύχοι), pe lîngă faptul că denaturează lucrurile de care îi acuză (care dintre ei spun că sufletul e în buric?) și îi birfesc fățiș, se dovedesc și ca unii ce înjură pe cei vrednici de laudă, nu ca unii ce îndreaptă pe cei ce greșesc; ca unii ce scriu nu de dragul isihiei și al adevărului, ci al vanității, nu ca să îndemne spre veghere, ci ca să depărteze de la veghere. Fapta însăși și pe cei ce se dedică ei se silesc s-o dovedească demnă de disprețuit, chiar din felul potrivit ei, în care se realizează. Ar fi în stare să numească fără greutate om cu

sufletul în pîntece și pe cel ce a zis: „Legea lui Dumnezeu e în pîntecele meu", și pe cel ce strigă către Dumnezeu: „Pîntecele meu va răsuna ca o chitară și cele dinlăuntru ale mele ca un zid de aramă pe care l-ai înnoit" (Isaia, 16, 11); în general ar fi în stare să batjocorească pe toți cîți închipuiesc, numesc și adulmecă cele inteligibile, divine și spirituale, prin simboluri trupești. Nu vor cauza însă prin aceasta nici un rău celor ce se dedică isihiei. Mai degrabă le vor pricinui prin aceasta, fericire și o mai mare cunună în ceruri. Dar ei vor rămîne dincoace de sfintele catapetesme și nu vor putea privi nici măcar la umbrele adevărului. Ba e mare teama că vor trebui să suporte din motivul acesta pedeapsa veșnică, ca unii ce nu numai că se separă de sfinți, ci îi și atacă cu cuvîntul. Cunoști doar viața lui Simeon Noul-Teolog, care e aproape întreagă o minune și a fost mărită de Dumnezeu prin minuni mai presus de fire; cunoști scrierile lui, pe care dacă le-ar numi cineva scrieri ale vieții n-ar greși. Cunoști de asemenea pe Nichifor, fericitul acela care a viețuit mai mulți ani în singurătate și isihie și s-a retras apoi în părțile cele mai pustii ale sf. Munte și a adunat toate cuvintele patristice, dîndu-ne practica vegherii lor. *Aceștia deci învață în mod clar pe cei ce doresc, aceea ce spui că resping unii.*

Dar ce vorbesc numai de cei vechi dintre sfinți? Chiar bărbații care au trăit cu puțin înainte de noi și care s-au dovedit a fi în puterea Duhului Sfînt ne-au predat acestea cu gura lor. Cunoști doar pe teologul acela lăudat între noi ca adevărat teolog și văzător sigur al adevărului tainelor dumnezeiești, pe cel cu numele potrivit lui de *Teolipt*, pe proestosul Filadelfiei, luminînd lumii din ea mai bine ca dintr-un sfeșnic; pe *Atanasie*, care a împodobit tronul patriarhal nu puțini ani și pe care l-a cinstit Dumnezeu și în sicriu, pe *Nil* cel dintre italieni, imitatorul marelui Nil, pe *Seliotis* și pe *Ilie*, care nu erau cu nimic mai pe jos decît acela, pe *Gavriil* și *Atanasie*, care s-au învrednicit și de harisma profeției. Pe aceștia pe toți îi cunoști cu siguranță ca și pe mulți alții de mai înainte din același timp și de după ei. Toți laudă și îndeamnă să țină, cei ce voiesc, această predanie, pe care noii dascăli ai isihiei, care nu cunosc nici urmă de isihie și nu sfătuiesc din practică ci din patima vorbăriei, se silesc s-o răstoarne, s-o schimbe, s-o desființeze, ca neaflînd de nici un folos pentru cei ce o urmează. *Noi am vorbit cu unii dintre sfinții aceia personal, ba chiar ne-au fost dascăli.*

Vom nesocoti deci pe aceia care au învățat din experiență și prin har și vom asculta de cei ce s-au apucat să învețe pe alții din vanitate și din spirit de contrazicere? Aceasta nu va fi niciodată. Deci respinge-i și tu pe aceia și spune-ți împreună cu David: „Binecuvîntează suflete al meu pe Domnul și toate cele dinlăuntrul meu, numele cel sfînt al Lui" (Ps.102, 1). Făcîndu-te astfel ascultător Părinților, ascultă-i cum te îndeamnă totdeauna să-ți trimiți sufletul înăuntru

TRATATUL AL TREILEA DIN TRIADA ÎNTÎI CONTRA LUI VARLAAM

ÎNTREBAREA A TREIA

Acum am aflat, Părinte, mai deplin că aceia care scriu contra celor ce se dedică isihiei nu au cunoștința cea din fapte și cea din experiența vieții, singura sigură și de nerespins, și de aceea sînt necunoscători ai lucrului. Dar nu numai atît. Am mai aflat că n-au auzit deloc aici cuvintele Părinților. Fălindu-se în deșert, cum zice apostolul, și vorbind despre cele ce nu le-au văzut, mintea trupului lor i-a depărtat atît de mult de la linia dreaptă, încît pe cei ce s-au dedicat contemplației îi birfesc în tot chipul, iar pe ei înșiși se contrazic la tot pasul. Așa, încercînd să vorbească și despre luminare, declară orice luminare accesibilă simțurilor drept rătăcire, dar tot ei spun că orice luminare dumnezeiască e accesibilă simțurilor. La fel, numind simbolice toate luminările ce s-au făcut în legea veche înainte de venirea lui Hristos între iudei și profeții lor, tot ei declară categoric de sensibilă luminarea din Tabor la schimbarea la față a Mîntuitorului, cea de la pogorîrea Duhului Sfînt și celelalte asemănătoare. Luminare mai presus de simțire spun că e numai cunoașterea. De aceea și declară cunoașterea superioară luminii și punctul ultim al unirii vederii.

Iar lucrurile pe care spun că le-au auzit de la unii și le voi povesti acum pe scurt. Te rog să fii cu bunăvoință și să știi că eu neauzind de la vreun isihast vreodată astfel de lucruri, nu pot crede că aceia au auzit așa ceva de la vreunul de ai noștri. Ei spun că s-au prefăcut că au lipsă de învățătură, nu că sînt învățați și că vor da în scris cele spuse lor de învățătorii lor, aceasta pentru a-i cîștiga și a-i convinge. Scriu deci că cei ce i-au învățat pe ei, zic că au părăsit toată Scriptura sfîntă ca fiind rea și se dedică numai rugăciunii prin care se alungă duhurile rele devenite una cu ființa omului (*συνουσιωμένων οντα*), de asemenea că ard cu simțurile, saltă și se bucură de plăceri, căci sufletul nu se strică prin aceasta, că văd lumini sensibile, că socotesc drept semn al celor dumnezeiești culoarea albă puțin colorată, iar al celor diavolești culoarea gălbuie, ca focul. Acestea scriu le spun cei ce i-au învățat pe ei. Ei însă declară toate acestea demonice. Iar dacă cineva i-ar contrazice în ceva din cele scrise de ei, socotesc această contrazicere drept semn al exaltării, care iarăși spun că e o dovadă a rătăcirii. Dacă ar cerceta însă cineva mai cu de-amănuntul, ar vedea că ei înșiși cad în ceea ce condamnă, și inistă

în scrierile lor foarte multe întortocherile și vicleniile șarpelui, făcînd multe întorsături și țesînd multe complicații, spunînd uneori altfel și cu totul contrar cu ceea ce au declarat înainte.

Căci nerămînînd în statornicia și simplitatea adevărului, alunecă ușor la cele contrare, și rușinîndu-se de mustrarea propriului lor cuget, încearcă să se ascundă, ca și Adam, în complicații, în întortocheli și în echivocurile diferitelor înțelesuri ale cuvintelor. Ca să avem deci o părere față de cele spuse de ei, Te rog Părinte să mă dumirești.

Al treilea cuvînt din rîndul întîi, al aceluiași, pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumină și luminarea dumnezeiască, despre fericirea sfîntă și despre desăvîrșirea cea întru Hristos.

RĂSPUNSUL AL TREILEA

Nu numai răutățile sînt în apropierea virtuților, ci și cuvintele nelegiuite stau atît de mult în vecinătatea celor evlavioase, încît printr-un mic adaos sau omisiune se pot schimba ușor într-unul altă și înțelesul unui cuvînt poate deveni întemal contrariul. De aici vine faptul că aproape orice părere rătăcită se înfățișează cu masca adevărului pentru cei ce nu sînt în stare să vadă mica omisiune sau adaos. E și acesta un meșteșug grozav al diavolului viclean, atît de dibaci în a duce la rătăcire. Căci nefiind departe minciuna de adevăr, diavolul și-a întemeiat din aceasta o dublă putință de rătăcire, scăpîndu-le adică celor mulți deosebirea, din cauză că e așa de mică, omul va fi ușor ispitit sau să țină minciuna de adevăr, sau adevărul de minciună, ca fiind atît de aproape de minciună. În amîndouă cazurile va cădea sigur din adevăr. Tocmai acest meșteșug știindu-l cei ce propovăduiau rătăcirile lui Arie, căutau să impună credinței din Niceea, pe cea din cetatea Niche[1], batjocorind cuvîntul îndreptător al adevărului. De această amăgire folosindu-se însuși Arie, era cît pe ce să aibă de aderenți și de împreună lucrători chiar pe cei ce l-au excomunicat din Biserică, de nu se îndrepta marele Alexandru, care putuse descoperi vicleșugul, dar nu-l putuse dovedi cu toată evidența, la Dumnezeu prin rugăciune predînd astfel după cuviință unei morți abominabile pe abominabilul și nebunul acela, cum însuși numele îl arată[2].

[1] Oraș în Tracia, unde s-a ținut în a. 359 un sinod arian. N. trad.

[2] Arie, pornind de la numele lui Areș, zeul războiului și al certei. N. trad.

De acest meșteșug îmi pare, frate, că se folosesc continuu și aceia care spun lucrurile ce le-ai povestit. A părăsi începătorii în isihie citirea îndelungată și a se dedica rugăciunii în singurătate, pînă ce ajung la obișnuința de-a o avea neîntreruptă în cugetare, chiar dacă trupul ar lucra altceva, aceasta o recomandă și sf. Diadoh și Filimon cel Mare și mult înțeleptul în cele dumnezeiești Nil și Ioan Scărarul, precum și mulți dintre Părinții care trăiesc; nu însă pentru că citirea e nefolositoare și rea. Cuvîntul *rea* l-au adăugat aceștia, făcînd astfel rele sfaturile bune. Știm apoi că aproape toți sfinții au arătat cu fapta și cu cuvîntul că rugăciunea alungă duhurile și patimile rele și așa crede și învață orice om sănătos la minte; dar că aceste duhuri ar fi una în ființă cu noi, aceasta n-o spune nimeni. Adăugînd aceasta de la ei, cea de care vorbești, fac cu neputință alungarea lor. Apoi că inima saltă ca una ce pulpită în entuziasmul iubirii Sfinte, aceasta a spus-o și Vasile cel Mare iar Atanasie cel Mare o ține aceasta drept semn al harului. La fel alții experiența cît și Scărarul învață limpede că acela care se învrednicește cu mintea netulburată de înflurirea cu Dumnezeu iese din rugăciune ca din foc[1] ba fără aceasta și fără prezența luminii în timpul rugăciunii, precum și fără blîndețea ce se naște din ea în suflet, el o socotește drept o rugăciune trupească sau iudaică[2]. În sfîrșit, că gura celor ce se roagă capătă semnele unei mari plăceri nu numai din rugăciunea propriu zisă, ci și din psalmodierea în cuget, aceasta o spune limpede sfîntul Isaac și mulți alții.

Toate acestea au ca scop îmbunătățirea sufletului rațional. Aceasta neadmițînd-o calomniatorii acestia ai sfinților au transformat tot ce era demn de laudă în ceva demn de dispreț, iar din luminarea dumnezeiască omițînd toate semnele care servesc de criterii sigure și aducînd un adaos foarte mic de la ei, adaos în stare să cuprindă calomniile lor, lucrează să convingă pe cei neexperimentați să socotească drept diavolească luminarea dumnezeiască[3]. Ba ce-i mai mult, sînt convinși că cel ținut veșnic în întuneric poate lumina, deși amăgitor, pe cînd despre Dumnezeu cel atotluminos și izvorul luminii care umple de lumină spirituală[4] toată ființa rațională în stare de a primi lumina dată după măsura ei, nu admit că luminează spiritual (*νοητῶς*). Eu însă și cunoașterea pe care singură spui că o numesc aceea luminare spirituală de aceea cred că se numește lumină, deoarece se procură prin

[1] P.G. 88, 1137
[2] Ibidem.
[3] P.G. 3, 708 B
[4] P.G. 3, 700 D

lumina aceea. Căci așa zice și marele Pavel: „Dumnezeu, care a zis să lumineze dintru întuneric lumina, acela a luminat întru inimile noastre spre luminarea cunoștinței slavei lui Dumnezeu" (II Cor. 4, 6). La fel spune și Dionisie cel Mare: „Prezența luminii spirituale (*τοῦ νοητοῦ φωτὸς*) unește pe cei luminați, aducîndu-i la o singură și adevărată cunoștință"[1].

Vezi că lumina cunoștinței, care eliberează de neștiința ce dezbină, e procurată de lumina harului? Dionisie cel Mare a numit lumina aceasta, lumină spirituală (*νοητόν*). Macarie cel Mare, rușinînd în chip manifest pe cei ce socotesc lumina harului cunoștință, a numit această lumină, iarăși, spirituală (*νοερόν*): „Vei cunoaște, zice, din efectele ei lumina spirituală ce luminează în sufletul tău, de e de la Dumnezeu sau de la Satana". În alt loc, numind slava de pe fața lui Moise nemurire, deși a strălucit pe-o față de muritor, și arătînd cum se descoperă ea în veacul de-acum sufletelor care iubesc cu adevărat pe Dumnezeu, zice: „Precum ochii vederii senzoriale văd soarele sensibil, tot așa văd aceea cu ochii sufletului lumina spirituală, care va țîșni la înviere și va inunda trupurile, înfrumusețîndu-le și pe acestea cu lumina veșnică"[2].

Lumina cunoștinței n-ai numi-o desigur nimeni lumină spirituală. Lumina aceea însă poate fi văzută ca una spirituală printr-un simț spiritual, dar sălășluindu-se în sufletele raționale, le eliberează de neștiința spre care tind, întorcîndu-le de la multele opinii la o singură cunoștință. De aceea cîntărețul numirilor divine propunîndu-și să slăvească numirea de lumină a Binelui zice: „Trebuie să spunem că Binele se numește lumină spirituală pentru faptul că umple toată mintea supracerească de lumina spirituală și alungă toată neștiința și rătăcirea din toate sufletele în care se așază"[3].

Așadar, altceva e cunoștința, chiar cea care apare după alungarea neștiinței, și altceva e lumina spirituală care o procură pe aceea. Lumina spirituală se sălășluiește manifest numai în mintea supracerească, adică în mintea ce s-a depășit pe sine. Cum ar fi numită deci cunoștință altfel decît metaforic, lumina aceea supracerească și mai presus de minte? Curățirea de ignoranță pe care marele Dionisie a numit-o neștiință și rătăcire are loc numai în sufletul rațional. Iar depășirea de sine, o poate realiza nu numai mintea îngerilor, ci și cea omenească, devenită îngerească prin eliberarea de patimi (*de continuat*)

[1] P.G. 3, 701 B
[2] P.G. 34, 513, 517
[3] P.G. 3, 700 D

Deci şi ea se va împărtăşi de vederea suprafirească a lui Dumnezeu, fiinţa lui Dumnezeu nevăzînd-o, dar văzînd pe Dumnezeu care se revelează într-un mod potrivit Sieşi. Vederea aceea nu e nici numai o vedere ce ar consta într-o negaţie a tuturor (κατα αφαιρεσιν), căci vede mintea ceva, şi apoi Cel ce este atotdiva şi cu totul deosebit de orice altceva, e mai presus şi de vederea prin negaţie, Dumnezeu fiind mai presus nu numai de cunoaştere, ci şi de necunoaştere, fiind în realitate ascunsă chiar şi manifestarea Sa. Căci apariţiile divine, chiar dacă sînt simbolice, cuprind în ele necunoscutul, în sensul de depăşire. În ele se străvede după altă lege decît cea a naturii omeneşti sau dumnezeieşti, ele sînt aşa zicînd între noi, dar mai presus de noi, aşa încît nu există nume care să le exprime în sens propriu. Aceasta a arătat-o şi acela care a răspuns întrebării lui Manoe: care este numele tău, că este minunat (Jud 13, 17-18), aşa precum nu mai puţin minunată e vederea Lui, care pe lîngă faptul că e neînţeleasă, mai e şi fără nume (ανωνυμον).

Dar deşi vederea e mai presus de cunoaşterea prin negaţie, totuşi cuvîntul care o tălmăceşte rămîne chiar şi în urma urcuşului prin negaţie, înaintînd numai prin exemplu sau prin analogie. De aceea se alătură de cele mai multe ori la aceste numiri particula ca (ως) prin care se caută o asemănare, fiindcă vederea e negrăită şi mai presus de orice nume.

Cînd văd cuvioşii bărbaţi în ei înşişi acea lumină dumnezeiască (θεοκρεπει φως) — şi o văd cînd se învrednicesc de împărtăşirea îndumnezeitoare a Duhului Sfînt, cînd îi cercetează negrăit razele desăvîrşitoare — atunci văd însuşi veşmîntul îndumnezeirii lor, mintea lor fiind umplută de slavă şi de strălucirea nespus de frumoasă ce izvorăşte din harul Cuvîntului, aşa precum trupul Cuvîntului s-a umplut de slavă pe munte prin lumina dumnezeiască ce izvora din dumnezeirea Lui. Căci slava pe care a dat-o Tatăl Lui a dat-o şi El celor ce ascultă de El, cum spune cuvîntul Evangheliei, şi a voit ca să fie aceştia cu El şi să vadă slava Lui (Ioan 17, 22, 24).

Cum s-ar putea însă întîmpla aceasta trupeşte, o dată ce El nu mai e prezent trupeşte, după înălţarea la cer? Se întîmplă deci în orice caz spiritual (νοερως) şi anume atunci cînd mintea noastră devenită supracerească şi urmînd oarecum pe cel ce s-a depăşit pe Sine pentru noi urcîndu-se la cer se uneşte acolo în chip manifest şi negrăit cu Dumnezeu şi se învredniceşte de vederi suprafireşti şi negrăite, umplîndu-se de toată cunoştinţa nematerială de-o lumină mai înaltă, nu aşa că vede sfinte simboluri sensibile sau înţelege sfinte scripturi încurcate, ci e înfrumuseţată de frumuseţea origi-

nară şi făcătoare de frumuseţe şi se umple de strălucire în atingere cu strălucirea lui Dumnezeu. În acelaşi fel se umplu, potrivit cu ele, şi oştele cele mai înalte ale duhurilor supralumeşti, cum spune cel ce a luminat pentru noi cerul şi a descris ierarhiile lor: „Nu numai de cunoştinţa şi ştiinţa dată în prima treaptă, ci şi de prima lumină de la izvorul treimic cel mai înalt, după ierarhia lor; ba devin părtaşe şi privitoare nu numai ai unicei slave treimice, ci şi ale arătării luminoase a lui Iisus, care s-a descoperit şi învăţăceilor în Tabor"[1].

Ele sînt iniţiate prin aceea că se învrednicesc de vederea Lui care încă e lumină îndumnezeitoare, că se apropie cu adevărat de El şi se împărtăşesc prima dată de luminile lui îndumnezeitoare[2]. De aceea Macarie, cel cu numele aşa de potrivit[3], numeşte această lumină mîncarea celor din ceruri. Iar alt teolog zice: „Această lumină, pe care o mănîncă toate ordinele spirituale supramundane, e dovada cea mai evidentă a iubirii Cuvîntului faţă de noi". La fel şi marele Pavel, avînd să primească în sine vederile nevăzute şi cereşti, fu răpit şi ajunse mai presus de ceruri, nu în sensul că mintea a depăşit spaţiul ceresc, căci răpirea, un mister cunoscut numai celor ce l-au experimentat şi despre care nu e locul să spunem aici cele ce le-am auzit de la părinţii experimentaţi, ca nu cumva să fie şi ele obiect de denaturare.

Că există o lumină spirituală (νοερον) arătată în cei curaţi la inimă şi deosebită cu totul de cunoştinţa pe care acea lumină o procură, vom dovedi foarte uşor şi din cele ce zic cei ce nu cred.

Ei zic, cum spui, că luminările din legea veche sînt simbolice. Dacă e aşa, ele arată atunci că există o luminare sfîntă a cărei simboluri sînt. Că cele mai multe din ele au fost simboluri ale acelei, aflăm şi de la sf. Nil care zice: „Cînd mintea dezbrăcîndu-se de omul cel vechi îmbracă pe cel din har, atunci vede, în timpul rugăciunii, starea ei asemănătoare safirului sau culorii cereşti, starea aceasta Scriptura o numeşte şi loc al lui Dumnezeu, văzut de bătrînii lui Israil sub muntele Sinai"[4]. La fel auzim şi pe sf. Isaac zicînd că „în timpul rugăciunii mintea plină de har îşi vede curăţenia sa asemănătoare culorii cereşti pe care bătrînii lui Israil au numit-o locul lui Dumnezeu, cînd li s-a arătat în munte".

[1] P.G. 3, 208-9.
[2] Ibidem.
[3] Macarie = fericit. P.G. 34, 513.
[4] P.G. 79, 1221 B. Vezi şi Evagrie Ponticul: P.G. 40, 1224.

Vezi că acele lumini erau simboluri ale celor ce se petrec acum în inimile curate? Aşa spune şi Ioan cel cu gură şi cu cugetare de aur, explicînd cuvintele apostolului: „Dumnezeu, care a zis să lumineze lumina din întuneric, acela a luminat între inimile noastre" (II Cor. 4, 6), zice: „Aici arată slava lui Moise, ce străluceşte în inimile noastre cu ceva în plus; căci precum a luminat în faţa lui Moise, aşa a luminat şi în inimile noastre"[1]; iar mai departe zice: „La începutul creaţiei a zis şi s-a făcut lumină; acum n-a zis, ci Însuşi s-a făcut nouă lumină"[2].

Dacă prin urmare lumina de la începutul creaţiei sau cea din faţa lui Moise ar fi fost o cunoştinţă mediocră, atunci şi lumina din inimile noastre ar fi o cunoştinţă mai înaltă, ca una ce-a primit ceva în plus. Dar o dată ce aceea n-a fost cunoştinţă, ci o strălucire apărută în faţă, urmează că nici luminarea din noi nu e cunoştinţă, ci o strălucire a sufletului, apărînd în inimile curăţite. Pe aceea trebuie s-o numim sensibilă ca una ce-a fost supusă ochilor sensibili, pe aceasta, spirituală ca una ce e supusă ochilor spirituali şi lucrează înăuntrul nostru. Dar nici aceea, deşi a apărut în faţa proletului, n-a fost simplu sensibilă o dată ce slava luminii de pe faţa lui Moise o primesc acum sfinţii în suflet, cum zice sf. Macarie. Ba, acelaşi sfînt o numeşte pe aceea şi slava lui Hristos şi o socoteşte mai presus de simţuri, deşi s-a arătat sensibil, aceasta o face citînd, cu un mic adaos, următorul loc apostolic: „Iar noi toţi cu faţă descoperită, oglindim slava Domnului, adică lumina spirituală, prefăcîndu-ne spre acelaşi chip din slavă în slavă, adică prin belşugul strălucirii din noi, care devine sub lumina dumnezeiască tot mai luminoasă" (II Cor. 3, 18, P.G. 34, 516). Iată ce zice şi sfîntul Diadoch: „Nu încape îndoială, că mintea, cînd începe să lucreze în ea stăruitor lumina dumnezeiască, devine cu totul translucidă (διαφανής), încît vede în chip abundent lumina din sine, iar aceasta se întîmplă cînd puterea sufletului domină patimile"[3]. Ce spune apoi dumnezeiescul Maxim: „N-ar putea mintea omenească să ajungă pînă acolo ca să obţină luminarea dumnezeiască, dacă nu ar atrage-o în sus şi nu ar lumina-o cu razele dumnezeieşti, Însuşi Dumnezeu"[4]. Iată ce zice în sfîrşit, împreună cu Vasile cel Mare, vestitul Nil: „Stîlpul adevărului, Vasile al Capadociei, spune că cunoştinţa omenească se înfăţişează prin studiu şi exerciţiu, iar cea produsă în noi de harul dumnezeiesc, prin dreptate şi milostenie şi că cea dintîi o pot obţine şi cei plini de patimi, dar cea de-a doua o primesc numai cei fără patimi (ἀπαθεῖς), cei care şi în timpul rugăciunii privesc strălucirea minţii lor cum îi luminează"[1].

[1] P.G. 61, 457.
[2] Ibidem.
[3] P.G. 65, 1180 A.
[4] P.G. 90, 1096 A.

Ai înţeles frate, că mintea eliberată de patimi se vede pe sine ca lumina în timpul rugăciunii şi e înconjurată de lumina dumnezeiască? Făcîndu-ţi urechea ascultătoare, auzi acum iarăşi pe Macarie, cel cu numele aşa de potrivit lui, pe care înţeleptul în cele dumnezeieşti Nil, îl numeşte vas ales[2]; ascultă ce zice în capitolele tălmăcite de Metafrastul: „Luminarea desăvîrşită de la Duhul nu e numai ca o revelaţie de idei, ci luminarea sigură şi neîntreruptă a unei lumini ipostatice în suflete; căci aceasta o exprimă cuvintele: «Cel ce-a zis să lumineze lumină din întuneric, acela a luminat între inimile noastre» (II Cor. 4, 6), sau: «Luminează ochii mei ca nu cumva să adorm spre moarte» (Ps 12, 4), sau: «Trimite lumina şi adevărul Tău, ele mă vor conduce spre muntele cel sfînt al Tău» (Ps 13, 3), sau: «Însemnatu-s-a peste noi lumina feţei Tale» (Ps. 4, 7), şi toate asemenea acestora"[3]. A numit-o ipostatică pentru a înfunda gurile celor ce socotesc numai cunoştinţa luminare şi amăgesc astfel mintea celor mulţi, şi mai întîi de toate a lor, ca să înţeleagă prin luminare cunoştinţa, interpretînd fals tot ce ar spune cineva despre lumină. Ba eu ştiu că chiar şi cunoştinţa e numită de Macarie numai derivat lumină, ca una ce e procurată de lumină, lucru ce am spus şi mai înainte. Acesta e motivul pentru care n-a numit nimeni lumină ştiinţa ce ne vine prin simţuri, cu toate că şi aceasta e cunoştinţă uneori chiar foarte sigură, ci numai pe cea raţională şi care vine prin minte.

Căci nu vedem să aibă puterea raţională nimic ce nu e lumină spirituală. Îngerii sînt ca un foc nematerial şi netrupesc; dar ce-i aceasta altceva decît lumină spirituală, mintea, văzîndu-se pe sine însăşi, se vede ca lumină, ce este deci şi ea, dacă nu lumină spirituală ce se vede pe sine; chiar Însuşi Dumnezeu, care e dincolo de orice lumină spirituală şi depăşeşte orice fiinţă ca fiind suprafiinţial, e numit de fericiţii teologi, foc. Ca atare, asemenea focului sensibil, e ascuns în Sine şi nevăzut, cînd nu există o materie care să încapă în ea apariţia dumnezeiască, dar cînd găseşte o materie aptă, neacoperită, şi aşa este orice natură spirituală purificată, care nu poartă acoperămîntul răutăţii, atunci şi El e văzut ca lumină spirituală, cum am do-

[1] L-am găsit numai la Evagrie Ponticul.
[2] L-am găsit tot numai la Evagrie. P.G. 40, 1249 C.
[3] Cinci precuvinte P.G. 34, 956-7.

vedit-o și o vom mai dovedi prin mărturiile celor ce au experiat și au văzut strălucirea lui Dumnezeu.

Precum deci focul dacă e acoperit cu o materie opacă poate s-o încălzească, dar s-o lumineze nu, la fel și mintea cînd are deasupra ei acoperămîntul patimilor rele, poate procura cunoștință, lumină însă nu. De oarece mintea nu e numai lumină care se vede cu mintea, fiind ultimul lucru ce se vede în acest fel, ci și care vede ea însăși, ca una ce e ochiul sufletului (e un văz, zice cineva, mintea cea omogenă cu sufletul), de aceea precum văzul sensibil nu s-ar pune în lucrare dacă nu l-ar lumina lumina din afară, tot așa nici mintea n-ar vedea și nu s-ar pune de la sine în lucrare prin simplul fapt că posedă simțul spiritual, dacă n-ar lumina-o lumina dumnezeiască. Și precum văzul abia cînd e în lucrare devine lumină și se împreună cu lumina și abia atunci vede lumina revărsată peste toate cele văzute, tot așa și mintea numai cînd îi devine activ simțul spiritual, o întruagă ca o lumină și se unește cu lumina și împreună cu ea privește ca pe ceva cunoscut lumina cea mai presus nu numai de simțurile trupești ci de tot ce cunoaștem, ba chiar de toate existențele. Astfel cei curați cu inima văd potrivit fericirii pomenite a Domnului pe Dumnezeu însuși, care după cuvîntul cel foarte teologic al lui Ioan fiul tunetului locuiește și se arată în cei ce-L iubesc pe El și sînt iubiți de El, după făgăduința ce însuși le-a făcut-o.

Se arată în mintea curată ca într-o oglindă, rămînînd după ceea ce e în Sine nevăzut. Căci acesta e caracterul formei din oglindă, că arătîndu-se nu se vede și e cu neputință să privești și în oglindă, dar și în sine aceea ce produce forma din oglindă.

În timpul de acum așa se arată Dumnezeu în inimile curățite. Atunci însă cum se spune, față către față (I Cor 13, 12). Cei care nu cred că Dumnezeu poate fi văzut ca o lumină mai presus de lumină, pentru că n-au experiat și n-au văzut cele dumnezeiești, ci afirmă că poate fi contemplat numai rațional, se aseamănă orbilor care simțind numai căldura soarelui, nu cred celor cu vedere cînd spun că soarele e și luminos. Dacă încearcă orbii să învețe pe cei ce văd că soarele, cel mai luminos dintre toate cele sensibile, nu e lumină, se fac de risul celor cu vedere. La fel cei care fac același lucru privitor la soarele dreptății, care e deasupra tuturor, vor fi plînși nu numai de cei ce văd spiritual cu adevărat, ci și de cei ce cred celor ce văd. Aceasta nu numai fiindcă Dumnezeu coborîndu-se pentru iubirea Sa cea prisositoare față de noi și prin pășirea Sa cea supraființială și ascunsă din transcendența, neca-

prinzibilitatea și negrăitul în care se află, pînă la a putea să se împărtășească de El și să-l vadă, aceștia rămîn neînflăcărați față de dragostea (ερως) aceea ce se înțelege pe sine și se vede pe sine, ci și pentru că, nevoind să urmeze sfinților care îi conduc prin cuvinte ajutătoare, se aruncă pe ei înșiși în prăpastie și încearcă să tîrie cu ei și pe cei ce-i ascultă, spre a-i avea părtași atunci cînd vor vedea ca foc pe acela pe care, cum zice Grigorie Teologul, nu l-au recunoscut și nu l-au crezut ca lumină.

Dar focul acela este întunecat, mai bine zis e unul și același lucru cu întunericul prezis ca pedeapsă. Iar acestea au fost pregătite, după cuvîntul Domnului, diavolului și îngerilor lui. Deci nu e sensibil acest întuneric, o dată ce a fost pregătit pentru îngerii cei răi lipsiți de simțuri, dar nu e nici simplă neștiință, căci nu vor ignora mai mult pe Dumnezeu atunci ca acum, ... vor cunoaște mai bine, căci tot trupul, spune, va mărturisi că Domn este Iisus Hristos întru mărirea lui Dumnezeu Tatăl. Amin" (Filip. 2, 11). Dar atunci nici lumina aceea nu e sensibilă și nu e cunoștință, dacă nu e știință întunericul opus ei. Iar dacă nu e cunoștință lumina aceea, ci mai degrabă procură cunoștința mistică și negrăită a tainelor lui Dumnezeu, atunci nici arvuna văzută acum de cei curați cu inima nu e cunoștință, ci procură numai o cunoștință corespunzătoare. Iar ea însăși e lumină spirituală și intelectuală (νοητον και νοερον), sau mai bine zis duhovnicească, producîndu-se și văzîndu-se duhovnicește. E cea ce depășește cu prisosință orice cunoștință și virtute, fiind în același timp singura care procură desăvîrșirea creștinească din lumea aceasta, desăvîrșire ce nu se naște prin imitație sau înțelepciune, ci prin revelația și harul Duhului.

De aceea spune marele Macarie avînd ca împreună mărturisitor și grăitor pe Simeon tălmăcitorul, pe care îl ascultă cu aceeași plăcere: „Dumnezeiescul apostol Pavel a arătat fiecărui suflet clar și limpede în ce constă taina perfectă a creștinismului, adică strălucirea luminii cerești întru revelația și puterea Duhului, ca nu cumva să gîndească cineva că singura luminare a Duhului e cea care ne face cunoscute anumite idei și în felul acesta să fie periclitat din cauza neștiinței și a nepăsării, a nu se învrednici de taina deplină a harului. În scopul acesta aduce ca un fapt recunoscut de toți, și exemplul cu slava Duhului care s-a așternut pe fața lui Moise: «că de a fost, zice, ce-i trecător prin slavă, cu mult mai vîrtos ce-i netrecător va fi întru slavă» (II Cor. 3, 11), numind trecător trupul lui Moise pe care s-a așternut slava. Arătînd astfel că slava aceea nemuritoare întru revelația Duhului

luminează acum neîntrecător pe fața nemuritoare a omului lăuntric. In cei vrednici, dumnezeiescul apostol adaugă mai încolo: «Iar noi cu fața descoperită slava Domnului ca prin oglindă privind, spre același chip ne prefacem din slavă în slavă, ca de la Domnul Duhul» (II Cor. 3, 18). Cu fața descoperită, cu cea a sufletului adică; căci «când se întoarce cineva la Domnul, i se ia, zice, acoperămîntul, iar Domnul e Duhul» (II Cor. 3, 16). Prin acestea apostolul a arătat limpede că pe suflet e așezat un acoperămînt de întuneric, care de la căderea lui Adam a avut putința să se tot îngroașe peste omenire, iar acum, de la luminarea Duhului, acest acoperămînt a fost smuls de pe sufletele celor cu adevărat credincioși și drepți, căci pentru aceasta s-a făcut venirea lui Hristos"[1].

Vezi frate că luminările sensibile din legea veche au preînchipuit luminarea Duhului din sufletele celor ce cred cu fapta și cu adevărul în Hristos? Cei care numesc acele luminări sensibile și simbolice ar trebui așadar să urce prin ele pînă la credința și la trebuința luminării de-acum. Ei însă, dimpotrivă, se silesc în tot felul să atragă la necredință și pe cei ce cred, ba de-i posibil și pe cei ce s-au învrednicit în mod manifest de har și au o cunoștință sigură despre el. Ba pretind chiar, în îndrăzneala și nebunia lor, să învețe altfel pe cei pe care i-a învățat Însuși Dumnezeu prin descoperirea și lucrarea Lui mistică, cele negrăite și ascunse, nerușinîndu-se nici de marele Pavel care zice că „cel duhovnicesc toate le judecă, iar el de nimeni nu se judecă, pentru că are mintea lui Hristos, că cine a cunoscut gîndul lui Hristos ca să-l învețe pe el" (I Cor. 2, 15), adică să-l facă să creadă spusele lui, ale celui ce supune raționamentelor proprii cele ce sînt ale Duhului. Cel ce își închipuie că orice adevăr se poate afla prin raționamente și analize proprii nici nu poate cunoaște sau crede cele ale omului duhovnicesc; el e om sufletesc, „iar omul sufletesc, zice apostolul, nu primește cele ale Duhului și nici nu poate" (I Cor. 2, 14). Dar atunci cum va face un astfel de om altora cunoscute și crezute lucruri pe care el însuși nu le cunoaște și nu le crede?

De aceea cel ce vrea să învețe despre veghrea minții (περὶ νήψεως) fără să fi experimentat însuși isihia și veghrea aceasta, precum și cele ce se întîmplă în cadrul lor în chip duhovnicesc și negrăit, lăsîndu-se sfătuit numai de cugetările sale proprii și încercînd să dovedească rațional binele care-i deasupra rațiunii, acela a ajuns la ultimul grad de sminteală și a înnebunit de-a binelea întru înțelepciunea sa, căci numai nebun fiind poate pretinde

[1] P.G. 34, 956, citat prescurtat.

să străbată cu ajutorul cunoștinței naturale în cele ce sînt mai presus de natură și să cerceteze și să dovedească cu ajutorul cugetării naturale și a filozofiei trupești adîncurile lui Dumnezeu, cunoscute numai Duhului, și harismele Duhului, cunoscute numai celor duhovnicești și celor care au mintea lui Hristos. Ba pe lîngă faptul că e smintit, mai e și vrăjmaș al lui Dumnezeu, atribuind, vai, lui Veliar, lucrarea și harul Duhului bun și împotrivindu-se celor ce au primit Duhul lui Dumnezeu ca prin el să cunoască cele hărăzite nouă de la Dumnezeu. Cu siguranță că acela va avea soarta celui rău pentru sminteala ce-o pricinuiește acelora care-l ascultă; „vai, zice profetul, celui ce adapă pe fratele său cu stricăciune".

E de lipsă, deci, ca cei care nu experimentează acestea să se supună celor ce pot judeca toate, adică celor duhovnicești, căci omul duhovnicesc toate le judecă, cum zice apostolul. E de lipsă să se supună acelora ca prin judecata lor să cunoască în lumină adevărată chiar și cele ce-i privesc pe ei înșiși. Dar ei fac tocmai invers, încercînd ei înșiși să judece și să îndrepte pe cei ce nu pot fi judecați de nimeni, omul duhovnicesc neputîndu-se judeca de nimeni, cum zice același apostol. Prin aceasta își pregătesc atît lor, cît și celor ce-i urmează pieirea. Ei zic: „Nimeni nu poate fi părtaș de desăvîrșire și sfințenie dacă n-a aflat adevărul despre existențe, iar a afla adevărul acesta fără a distinge, fără a te servi de silogism și analiză e cu neputință". Așadar deduc ei, [illegible] ce doresc să ajungă la desăvîrșire și sfințenie trebuie să învețe și să-și însușească metodele științei lumești, de-a distinge, de-a face silogisme și analize. Prin astfel de argumente se silesc să facă înțelepciunea pieritoare iarăși eficace. Dacă în loc de aceasta, ar fi venit cu smerenie să afle adevărul de la cei ce pot judeca toate, ar fi auzit că această opinie a lor e cugetarea elină, erezie a stoicilor și a pitagoreilor, care declară cunoștința provenită din studiul științelor treapta ultimă a contemplației. Noi însă nu socotim cunoștința dobîndită prin raționamente și silogisme drept adevărata opinie despre lume, ci pe cea care e dovedită prin fapte și viață, care singură e nu numai adevărată, ci și sigură și neschimbată, orice raționament se spune, e răsturnat de alt raționament, viața însă cine o răstoarnă?

Ba socotim că nici pe sine însuși nu se poate cunoaște cineva prin metodele distincțiunii, silogismului și analizei dacă nu-și curăță mintea printr-o căință obositoare și printr-o asceză susținută, de orice vanitate și răutate. Căci cine nu-și face mintea astfel, acela nu-și dă seama, cu toate cunoștințele lui, de micimea proprie, lucru care formează un început bun pentru a se cunoaște pe sine însuși. Apoi, cine cugetă sănătos nu-i socotește cumva ca

vină chiar dacă n-are nici o știință, precum credem că nici toată știința nu face pe cineva fericit. Cum deci vom face toate, avînd în vedere știința ca scop final? Iată ce spune și Vasile cel Mare[1]: „Sînt două feluri de adevăr, dintre care unul e cu totul necesar să-l ai și să-l dai, ca fiind de folos spre mîntuire. Cît despre mare și cer și cele de pe cer, dacă nu vom cunoaște adevărul privitor la ele, nimic nu ne va împiedica să ajungem la fericirea făgăduită". Iar scopul nostru sînt bunurile viitoare promise: înfierea, îndumnezeirea, descoperirea și dobîndirea comorilor cerești; cunoștința din științele lumești e pentru veacul acesta. Cum zice *Maxim*, adevăratul filozof: „Dacă cunoștințele sensibile ar înfățișa lucrurile din veacul viitor, atunci înțelepții veacului acesta ar fi moștenitorii împărăției cerurilor; dacă însă curățenia sufletului este aceea care vede, atunci înțelepții vor fi departe de cunoștința lui Dumnezeu". Ce trebuință avem deci de o cunoștință care nu ne apropie de Dumnezeu[2]? Și cum se mai poate afirma că fără ea e cu neputință să fie cineva părtaș de desăvîrșire și sfințenie[3]? Dar trec peste celelalte afirmări ale celor ce se cred pe ei mari lucruri și se amăgesc între altele că explică Scripturile Duhului ca fiind contrare laptelui și bărbaților duhovnicești; mă voi ocupa numai de acelea care formează tema cuvîntului prezent.

Ei zic: Dumnezeu nu se poate vedea și nu se poate înțelege, căci «pe Dumnezeu nu l-a văzut nimeni nici odinioară. Fiul lui Dumnezeu, Unul născut, care este în sînul Tatălui, acela a spus» (Ioan, 1, 18). Iată deci că se înșală cu siguranță cei ce afirmă că văd pe Dumnezeu spiritual ca lumină, în ei înșiși". Dacă cineva le amintește de Cuvîntul cel Unul născut al lui Dumnezeu care a zis: „Cei curați la inimă vor vedea pe Dumnezeu" (Matei 5, 8) sau „Eu mă voi arăta lor sălășluindu-mă latru ei împreună cu Tatăl" (Ioan 14, 21, 23), răspund îndată că însăși cunoștința este această vedere, nebăgînd de seamă că se contrazic pe ei înșiși, o dată ce au afirmat înainte că Dumnezeu precum nu se poate vedea, așa nu se poate nici înțelege. Cei ce decretează că vederea spirituală a lui Dumnezeu în lumină e o fantezie amăgitoare și o lucrare demonică, pe motiv că Dumnezeu e invizibil, ar trebui să socotească și cunoștința despre El tot un astfel de lucru nefericit, dacă Dumnezeu e necunoscibil.

Noi însă, cît privește cunoștința despre Dumnezeu, nu voim să-i contrazicem, căci sînt de acord cu noi, deși nu își dau seama ce spun. De fapt este și cunoștința despre Dumnezeu și a dogmelor privitoare la El o vedere (*θεωρία*), pe care o numim teologie, așa precum și întrebuințarea să mișcă

rea cea potrivită cu firea, a puterilor sufletului și a membrelor trupului, sînt o formă puțin schimbată a chipului mintal. Dar nu în aceasta stă demnitatea înaltă a nobleței dăruită nouă de sus și unirea suprafirească cu lumina atotstrălucitoare, de la care singură provine în noi putința și de-a face teologie sigură, și de-a sta și a se mișca potrivit cu firea puterile sufletului și ale trupului. Suprimînd acea unire, ei suprimă orice virtute și adevăr. Față de afirmarea lor că nu există o vedere mai mistică și mai înaltă decît cunoștința de care vorbesc ei și că nu există în general o astfel de vedere a lui Dumnezeu, deoarece Dumnezeu e invizibil, noi care am învățat de la cei ce au avut o adevărată vedere, îi vom întreba: Ce credeți, Duhul Sfînt vede cele ce sînt ale lui Dumnezeu? Desigur, doar El cercetează și adîncurile lui Dumnezeu (1 Cor. 2, 10).

Deci dacă [illegible] că vede lumina cea nepătată fără Duhul Sfînt, bine l-ați întreba: cum poate fi văzut Cel nevăzut? Dacă însă lepădă cineva duhul lumii, pe care Părinții îl numesc întuneric spiritual (*σκότος νοητός*) așezat pe minte, necurățiile și se purifică de toată voința proprie, dacă se desface de orice tradiție omenească ce-l împiedică cîtuși de puțin în silințele sale, chiar dacă ar fi acea tradiție foarte atrăgătoare cum zice Marele Vasile, dacă în sfîrșit își concentrează pe cît posibil toate puterile sufletului și își întrinează toată atenția cugetării – dacă ajuns în starea aceasta petrece mai întîi cu mintea în contemplările potrivite cu firea și plăcute lui Dumnezeu, apoi depășindu-se pe sine, primește înlăuntrul său Duhul de la Dumnezeu care cunoaște cele ce sînt ale lui Dumnezeu, precum duhul omului cunoaște cele ce sînt ale omului (1 Cor. 2, 11) și îl primește pentru a cunoaște, cum zice Pavel, cele dăruite lui mistic de Dumnezeu „pe care ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit" (1 Cor. 2, 9), cum nu va vedea acela prin Duhul primit lumina nevăzută? Și cum nu va rămîne totuși această lumină nevăzută, neauzită și neînțeleasă, chiar dacă a fost văzută? Sînt văzute doar tocmai „cele ce ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit". Căci cei ce le văd primesc ochi duhovnicești și au mintea lui Hristos, cu ajutorul căreia văd ce nu se poate vedea și înțeleg ce nu se poate înțelege. Doar nu este Stești nevizibil Dumnezeu, ci celor ce-L privesc și-L cugetă cu ochi și cugetări create și naturale. Celor în care se înarticulează Dumnezeu ca organ conducător, nu le va oferi, prin Sine, într-un chip manifest și vederea harului Său? Nu va ține seamă de cuvintele Sale din Cîntarea Cîntărilor, prin care laudă puterea duhovnicească din ochii lor: „Iată frumoasă ești iubita mea, ochii tăi porumbi"?

(1.14). Prin ochii aceștia simțind unii frumusețea mirelui spiritual, îi răspund și ei cu bogate cuvinte de laudă.

Nu le e necunoscut celor inițiați cine e porumbul acesta, pe care, avîndu-l mireasa în ochi, privește și ea pentru întîia oară la frumusețea mirelui și povestește pe larg auditoriului, format din cei ce-o înconjoară cu credință, splendoarea Lui. Căci precum raza din ochi numai unindu-se cu razele soarelui devine lumină activă și vede cele sensibile, în același chip mintea numai devenind un Duh cu Domnul, vede clar cele duhovnicești. Rămîne însă și atunci, desigur, într-un mod mai înalt decît și-l închipuiesc în cugetările lor slăbănoage cei ce se silesc să contrazică pe bărbații duhovnicești, nevăzut Stăpînul: căci n-a văzut cineva vreodată totul din frumusețea aceea. De aceea zice și *Grigorie al Nisei*: „Aceasta n-a văzut-o aici un ochi, deși privește mereu; căci nu o vede cît este, ci în măsura în care s-a făcut pe sine capabil să primească puterea Duhului dumnezeiesc". Fără de ceea ce nu cuprind, și ceea ce cuprind le este ca ceva necuprins, fiind aceea lucrul cel mai divin și mai deosebit de toate. Dacă văd ceva, nu și știu cei ce văd, sau dacă aud ceva nu și înțeleg, fie aceea cunoștința celor ce nu s-au întîmplat încă, fie știința celor veșnice; nu le înțeleg, pentru că însuși Duhul prin care le văd e necuprins. Căci această unire a celor îndumnezeiți cu lumina de sus se întîmplă în vreme ce încetează orice lucrare intelectuală, cum zice marele Dionisie[1]. Ea nu e o aflare a lui Dumnezeu cu ajutorul cauzalității, sau al analogiei: căci atunci am avea de-a face cu o lucrare a minții, ea se întîmplă prin înlăturarea (*κατ αφαιρεσιν*) oricărei idei, fără ca ea însăși să constea în această înlăturare. Dacă unirea aceea ar fi numai o astfel de înlăturare, atunci ar sta în puterea noastră. Dar, cum spune Sf. Isaac Sirul, e o învățătură a mesalienilor să voiești să urci singur la tainele ascunse ale lui Dumnezeu.

Nu e deci numai înlăturare, suprimare și negație privirea aceasta, ci unire și îndumnezeire, produsă prin harul lui Dumnezeu în chip mistic și ascuns, după înlăturarea tuturor impresiilor de jos, sau, mai bine zis, după încetarea activității minții, care e mai mult decît înlăturare, ultima fiind doar un reflex al celei dintîi. Căci a deosebi pe Dumnezeu de toate făpturile o poate face orice credincios, încetarea oricărei activități mintale însă, și unirea ulterioară cu lumina de sus, fiind oarecum o pătimire și un final îndumnezeitor se întîmplă numai la cei cu inima curățită și plină de har. Dar ce zic unirea

[1] P.G. 3, 1001 A.

cînd chiar și numai pentru vederea de scurtă durată a fost lipsă de aceia care fuseseră pînă atunci învățăcei fruntași, trebuind și ei să evadeze în acel moment peste orice împărțire sensibilă și intelectuală, să nu vadă deloc, pentru a se învrednici de adevărata vedere și să pătimească în chip neînțeles, pentru a simți cele ce sînt mai presus de fire.

Mai încolo vom dovedi cu ajutorul lui Dumnezeu atît că aceia au văzut de fapt ceva, cît și că vederea lor n-a fost sensibilă sau mintală. Vezi deci că aceia au primit drept minte, ochi și urechi, pe Duhul cel necuprins, prin care văd, aud și înțeleg? Căci o dată ce e oprită orice lucrare intelectuală, prin ce mai văd îngerii și oamenii, deopotrivă cu îngerii, pe Dumnezeu, dacă nu prin puterea Duhului? De aceea această vedere a lor nu e simțire, pentru că nu o primesc prin simțuri; nu e însă nici înțelegere, pentru că nu o află prin cugetări sau prin cunoștințe ce se cîștigă din ele, ci în vreme ce încetează orice lucrare mintală. Dar nu e nici imaginație, nici idee, nici părere, nici vreo concluzie prin silogisme; nici n-o cîștigă mintea numai urcînd prin negarea tuturor[1]. Căci orice poruncă dumnezeiască și orice lege sfîntă te duce doar după cuvîntul Părinților pînă la curățirea inimii, și orice chip și fel de rugăciune sfîrșește în rugăciunea curată, la fel, orice raționament (*λογοι*), urcînd de jos spre Cel așezat deasupra tuturor și despărțit de toate se ține doar pînă ce facem abstracție de toate existențele. Dar de aici nu urmează că după poruncile dumnezeiești nu mai există nimic altceva decît curățenia inimii, ci sînt și altele și încă foarte multe. Astfel e arvuna pentru veacul acesta a celor promise și bunurile veacului viitor, văzute și gustate prin această arvună. Tot așa, după rugăciune există vederea negrăită, și extazul în vedere, și tainele neînțelese. La fel, după ce facem abstracție de toate existențele, mai bine zis după încetarea activității mintale realizate în noi nu numai cu cuvîntul ci și cu fapta, există ceva care deși e neștiință, e mai presus de cunoștință și deși e noapte adîncă (*γνοφος*), întrece în strălucire orice; și în acea noapte adîncă, atotstrălucitoare, se dau, cum zice marele Dionisie, cele dumnezeiești sfinților[2]. Deci nu e simplu o înlăturare a oricărei idei această privire atotperfectă a lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești, ci o împărtășire de cele dumnezeiești, avînd loc după înlăturarea amintită, e mai degrabă o dare și o luare, decît o înlăturare. Cele date și luate sînt însă negrăite. De aceea chiar dacă grăiesc despre ele cei ce le

[1] Vezi Dion. Areop. P.G. 3, 1045.
[2] P.G. 3, 1025.

primesc, o fac cu pilde şi analogii; nu pentru că aşa li s-au arătat acelea lor, ci pentru că nu pot fi expuse altfel cele ce li s-au arătat.

Aceşti contrari însă, nevrînd să înţeleagă cu pietate că cele comunicate aşa prin pilde sînt negrăite, socotesc nebunie cunoştinţa cea mai presus de înţelepciune şi călcînd batjocoritor mărgăritarele spirituale (νοητουν), sfîşie prin argumente pe cei ce le scot la vedere atît cît e cu putinţă. Iar aceia scot la vedere, pe cît e cu putinţă, cele negrăite, mînaţi numai şi numai de iubirea aproapelui, ca să împărtăşe din cei ce cred, fără a fi iniţiaţi, rătăcirea că după înlăturarea ideilor despre existenţe, are loc un repaus desăvîrşit, şi nu o lucrare ce e mai presus de repaus. Dar acele lucrări rămîn, după firea lor, negrăite. De aceea marele Dionisie zice că „după înlăturarea ideilor despre existenţe nu mai există raţiune, ci totul e iraţional (οὐκ εἶναι λόγον, ἀλλ' ἀλογίαν)"[1], sau că „după depăşirea întregului urcuş ne vom uni cu Cel negrăit"[2]. Dar dacă sînt negrăite, nu înseamnă că mintea ajunge numai prin negare la cele ce sînt mai presus de minte. Chiar şi urcuşul acesta implică o oarecare cunoaştere a celor ce nu se potrivesc lui Dumnezeu şi e ca un chip al vederii aceleia fără formă şi a minţii umplute de ea. Dar nu urcuşul însuşi este acea vedere. Dacă cei ce s-au unit cu lumina aceea în chip îngeresc, o descriu prin negarea tuturor, o fac aceasta pentru că din unirea cu ea au învăţat că depăşeşte toate, ca fiind mai presus de fiinţă. Cei ce se învrednicesc să primească taina de la cei ce-au experiat-o prin ascultare credincioasă şi înţeleaptă, încă pot slăvi acea lumină dumnezeiască şi necuprinsă, prin negarea tuturor. A se uni însă cu ea şi a o vedea nu pot decît în cazul cînd purificîndu-se prin păzirea poruncilor şi dedicîndu-şi mintea rugăciunii curate şi nemateriale, vor primi puterea mai presus de fire a vederii.

Cum vom numi deci această vedere, dacă nu e nici simţire, nici înţelegere? Desigur nu altfel de cum a numit-o Solomon, care a întrecut pe toţi înţelepţii dinainte de el: *simţire intelectuală* şi dumnezeiască. Împreunarea acestor două cuvinte îndeamnă pe cel care aude ca să o cugete ca nefiind nici una din două: nici simţire, nici înţelegere, căci nici înţelegerea nu e simţire, nici simţirea înţelegere. Simţirea intelectuală (ἡ νοερὰ αἴσθησις) e cu totul altceva decît amîndouă. Vom numi-o deci fie cu numirea aceasta, fie ca Dionisie Areopagitul *unire*, şi nu cunoştinţă. „Trebuie să ştim, zice acesta, că mintea noastră are puterea de a înţelege, prin care cunoaşte cele ce sînt inteligibile, dar *unirea*, prin care se împreună cu cele ce o transcend, întrece

[1] P.G. 3, 1033.
[2] Ibidem.

natura minţii"[1], iar în alt loc: „La fel cu simţurile sînt de prisos şi puterile intelectuale, cînd sufletul, dobîndind formă dumnezeiască (θεοειδὴς) prin unirea cea neînţeleasă, pătrunde prin razele luminii neapropiate, ca prin nişte aruncări ce nu sînt aruncate de ochi"[2]. Iar înţeleptul în cele dumnezeieşti, Maxim, zice că în timpul acelei uniri „privind sfinţii lumina slavei nearătate şi mai presus de grai, devin şi ei, împreună cu puterile de sus, părtaşi de fericita curăţenie". Dar să nu creadă cineva că sfinţii aceştia vorbesc aici de urcuşul prin negaţie.

Urcuşul acesta stă în puterea oricui voieşte şi nu înalţă sufletul la demnitatea îngerilor; desface, ce-i drept, cugetarea de celelalte lucruri, dar unirea cu cele de dincolo n-o poate realiza. Curăţenia părţii pasionale a sufletului, însă, desfăcînd mintea, efectiv, de toate, deoarece depărtează poftele şi patimile, uneşte, prin rugăciune, sufletul cu harul Duhului, iar prin har îl duce în posesiunea fericită a strălucirilor dumnezeieşti de la care capătă formă îngerească şi dumnezeiască. De aceea Părinţii de după marele Dionisie numesc această *simţire duhovnicească*, numire care şi ea e potrivită, exprimînd mai bine acea vedere negrăită, căci în acele momente într-adevăr omul vede cu Duhul, nu cu mintea, nici cu trupul.

Că de fapt vede în chip suprafiresc, o lumină ce-i mai presus de lumină, aceasta o ştie sigur cel ce o vede, dar cu ce-o vede nu-şi dă seama atunci şi nici nu poate cerceta natura acelui instrument, din pricină că Duhul cu care vede este cu neputinţă de cercetat. Aceasta e ceea ce a spus şi Pavel cînd a auzit cele negrăite şi a văzut cele nevăzute: „Am văzut, zice, dacă afară de trup nu ştiu, dacă în trup nu ştiu" (II Cor. 12, 2), adică nu ştia, era mintea sau era trupul care vedea. Căci el vedea, dar nu cu simţul, totuşi clar, cum vede simţul cele sensibile, ba chiar mai clar ca acela. Iar pe sine se vedea, în dulceaţa negrăită a ceea ce vedea, ca răpit şi ieşit afară nu numai peste orice lucru şi idee de lucru, ci şi din sine. Ba sub puterea extazului a uitat chiar şi de rugăciunea către Dumnezeu. Aceasta este ceea ce spune şi sfîntul Isaac, avînd ca împreună mărturisitor pe dumnezeiescul Grigorie, că „rugăciunea este puritate a minţii şi singură se retează brusc cînd e surprinsă de lumina Sfintei Treimi" sau că „există o puritate a minţii peste care străluceşte în timpul rugăciunii lumina Sfintei Treimi; atunci mintea se înalţă mai presus de rugăciune, de aceea nu trebuie să mai numim această stare rugăciune, ci produs al rugăciunii curate, trimis prin Duhul. Atunci mintea nu se mai

[1] P.G. 3, 865. Vezi şi Maxim Mărturisitorul, P.G. 90, 1376.
[2] P.G. 3, 708 D.

roagă prin rugăciune, ci, ajunsă în extaz, pătrunde în lucrurile neînțelese. Aceasta este neștiința, care e mai presus de cunoștință" (140).

Deci, acel lucru prea dulce care-l răpește și-l transpune cu mintea în extaz și îl întoarce întreg spre sine, îl vede omul, ce-i drept, ca o lumină revelatoare, dar nu de corpuri sensibile. Căci acea lumină nu e mărginită nici în jos, nici în sus, nici pe de lături. În general, sufletul nu vede nici o margine a luminii care-l luminează de jur împrejur, ci pare că ar sta, fiind întreg ochiul, în mijlocul unui soare mai strălucitor de nenumărate ori și mai mare decît orice. De aceea Macarie cel Mare numește această lumină, nemărginită și mai presus de ceruri. Iar altul dintre sfinții desăvîrșiți a văzut toate existențele îmbrățișate de o singură rază a acestui soare spiritual (νοητοῦ ἡλίου)[1]; și desigur nici acela n-a văzut ceea ce este și cît este acea lumină, ci cît se făcuse de receptiv față de ea; învățînd din vederea ei și din unirea mai presus de minte cu ea nu ce este după natura ei, ci că este cu adevărat și că e mai presus de fire și de ființă, fiind cu totul altceva decît toate existențele; înțelegînd însă în interiorul său, în chip negrăit, că singură ea există cu adevărat și ea e totul.

Dar nu totdeauna se arată această nemărginire. Iar cel ce n-o vede știe că el a-o poate vedea, nefiind înarticulat, prin puritatea desăvîrșită, în Duhul, nu că ceea ce vede are margini. Cînd deci slăbește din vedere satisfacția și liniștea spirituală ce izvorăște din ea tot așa de calmă ca și din cel ce vede cînd scade din ea focul aprins al dragostei față de Dumnezeu, cel ce privește știe sigur că vede exact lumina dinainte, numai că acum o vede mai adumbrită. La fel, dacă cineva, ducînd o viață tot mai plăcută lui Dumnezeu, renunțînd la toate și alipindu-se de Dumnezeu din tot sufletul, înaintează și ajunge la o vedere mai limpede, știe că nemărginirea a ceea ce vede, este de fapt nemărginită; el nu vede marginea strălucirii a ceea ce privește, vede însă mai bine slăbiciunea capacității sale de-a primi lumina.

Apoi, ceea ce s-a învrednicit să vadă n-o ține pur și simplu de natură a lui Dumnezeu. Căci precum provine din suflet viața în trupul neînsuflețit, și numim și viața aceasta suflet, deși știm că e altceva decît sufletul care e în noi și procură viața, tot așa provine în sufletul purtător de Dumnezeu lumina de la Dumnezeu care e sălășluit în el. Ba întrece și această comparație unirea lui Dumnezeu, a toate cauzatorul, cu cei ce se învrednicesc de ea. În baza puterii sale suprafirești Dumnezeu rămîne întreg în Sine, dar totodată locuiește deplin în noi, și ne împărtășește nu din firea proprie, ci din slava și strălucirea proprie. Deci e dumnezeiască această lumină, iar sfinții o numesc chiar dumnezeire (θεότης). Și cu drept cuvînt; căci îndumnezeiește (θεοποιεῖ). Ba o numesc și însăși îndumnezeirea (αὐτοθεότητα) și principiul dumnezeirii (θεαρχία). Aceasta poate părea o împărțire și o înmulțire a lui Dumnezeu cel unul. Dar Dumnezeul principiu (ἀρχίθεος) este mai presus de Dumnezeu (ὑπέρθεος) și mai presus de principiu (ὑπεράρχιος), ca unul ce este rădăcina, suportul (ὑπόστασις) acestei dumnezeiri. Așa au învățat, după Dionisie Areopagitul, dascălii Bisericii, „numind dumnezeire, darul îndumnezeitor ce provine din Dumnezeu"[1]. De aceea însuși Dionisie, scriind către Gaius care întrebase „cum e Dumnezeu mai presus de principiul dumnezeirii", zice: „Dacă înțelegi prin dumnezeire, darul îndumnezeitor prin care ne îndumnezeim și dacă acesta este principiul prin care ne îndumnezeim, al așa zișei dumnezeiri, atunci Cel ce este mai presus de orice principiu e dincolo de aceasta"[2]. Părinții dau așadar nume dumnezeiești harului dumnezeiesc al luminii celei mai presus de simțuri. Dar nu simplu aceasta este Dumnezeu după natura Sa, căci El poate nu numai să lumineze și să îndumnezeiască mintea, ci și să producă din neexistență toată ființa spirituală. Iată deci că și văzîndu-L sfinții Îl socotesc nevăzut, mai mult decît învățații plini de înțelepciune lumească.

Cei ce s-au urcat pînă la această vedere știu că văd o lumină printr-un simț intelectual și că lumina aceasta e Dumnezeu care luminează prin unire cu harul Său și în chip negrăit, pe cei ce se împărtășesc de El. Iar dacă îi întrebi cum se vede cel invizibil, îți vor răspunde „nu în cuvinte învățate ale înțelepciunii omenești, ci în cele învățate ale Duhului Sfînt" (I Cor. 2, 13). Căci nu le trebuie și n-au lipsă de înțelepciunea omenească, avînd învățătura Duhului și împreună cu apostolul lauda „că întru simplitate și întru curăție și întru harul lui Dumnezeu, iar nu întru înțelepciune trupească au petrecut în lume" (II Cor. 1, 12). Îți vor răspunde așadar cu evlavie: nu se mărginesc o omule cele dumnezeiești la cunoștințele noastre, și multe din cele ce nu le știm, au rațiuni divine. „Asemănînd deci cele duhovnicești cu cele duhovnicești" (I Cor. 2, 13), cum zice același apostol, vom dovedi cu Vechiul Testament harurile din Noul Testament, căci de aceea a numit apostolul asemănare dovada din Vechiul Testament, pentru că prin întîlnirea de acolo darurile harului se arată și mai mari ca cele ale legii. Vor răspunde

[1] În marg. codd. Sf. Benedict.

[1] P.G. 3, 956 B.
[2] P.G. 3, 1068-9.

cei ce trăiesc și văd prin Duhul, către cei ce-i întreabă cum se poate vedea lumina nevăzută, că și acel văzător de Dumnezeu Ilie, a văzut. Că acela n-a văzut senzorial, o dovedește cojocul ce și l-a pus pe față (I Reg. 19, 13), iar că a *văzut* pe Dumnezeu după ce și-a acoperit ochii sensibili cu cojocul, stă mărturie vrednică de credință epitetul prin care e caracterizat de toți văzător de Dumnezeu.

Iar dacă i-ar întreba din nou cineva, de ce spuneți că vă răsună rugăciunea tainic înlăuntru și ce e aceea ce spuneți că mișcă inima, vor aminti iarăși de cutremurul lui Ilie, prin care s-a anunțat arătarea spirituală a lui Dumnezeu (I Reg. 19, 12), și de pântecele ce răsună al lui Isaia. Celui care ar adăuga să întrebe ce este căldura care provine din rugăciune, îi vor aminti de focul despre care spune același Ilie că e semn al lui Dumnezeu până ce nu s-a arătat încă, și că acel foc trebuie să se schimbe într-un vânt subțire ca să primească în sine raza dumnezeiască și astfel să poată arăta văzătorului pe Cel nevăzut; ba îi vor aminti de Ilie însuși, care era și se arăta ca foc și s-a suit cu trupul într-un car de foc (II Reg. 2, 11), apoi de celălalt proroc ale cărui măruntaie ardeau ca sub puterea focului și aceasta pentru că se făcuse în el cuvântul Domnului ca focul. În sfârșit, despre orice ar întreba din cele ce se petrec în ei tainic, aceia, comparând-o cu cele duhovnicești asemănătoare, îi vor răspunde în același fel. În general vor zice către fiecare: Nu auzi omule că „omul a mâncat pâine de-a îngerilor?" (Ps. 77, 29). Nu auzi pe Domnul zicând că „va da pe Duhul Sfânt celor ce L-or cere ziua și noaptea" (Lc. 11, 13). Care e deci pâinea îngerilor? Nu lumina dumnezeiască și mai presus de ceruri cu care se unesc, după marele Dionisie, minţile fie prin iradiere fie prin primire?[1] Strălucirea acestei lumini peste oameni a preînchipuit-o Dumnezeu în cursul celor patruzeci de ani trimițând mana din cer, și a împlinit-o Hristos dând lumina Duhului și dăruind trupul Său luminător spre mâncare celor ce cred tare în El și își dovedesc credința prin fapte. Iar aceasta este arvuna negrăitei comuniuni cu Hristos în veacul viitor. Dacă sunt închipuite în lege și alte daruri dintre cele aduse nouă de Hristos, nu-i nimic de mirare. Vezi deci că și din luminările acelea simbolice rezultă o luminare spirituală și taine deosebite de știință?

Iar fiindcă spui că cei ce resping lumina dumnezeiască a harului numesc lumina apărută în Tabor sensibilă, îi vom întreba mai întâi de socotesc dumnezeiască (ει θεολογουσι) lumina ce a strălucit atunci în Tabor peste

[1] P.G. 3, 593C

fruntașii învățăceilor. Dacă n-o socotesc dumnezeiască, îi va dezminți însuși Petru, care, după Marcu, a vegheat în munte și-a văzut slava lui Hristos, iar după cum scrie însuși în a doua epistolă a sa, a privit mărirea Lui, fiind împreună cu El în muntele cel sfânt (II Petru, 1, 16, 18). Îi va închide apoi gura admirabil acela care a tâlmăcit cu gură de aur propovăduirile evanghelice, zicând: „Domnul S-a arătat mai strălucit ca Sine, trupul rămânând în forma lui, iar Dumnezeirea arătându-și razele ei"; în sfârșit, îi va înfunda marele Dionisie numind acea lumină arătare dumnezeiască (θεοφανεια) și vedere dumnezeiască (θεοπτια). La ei se alătură și Grigorie cel cu numele de teologul care zice că „acea lumină e Dumnezeirea arătată pe munte învățăceilor". Iar la urmă, împreună cu alții, Simion cel care a îmbrăcat în limbă frumoasă viețile mai tuturor sfinților, scrie: „Teologul cel iubit îndeosebi de Hristos a văzut pe munte însăși Dumnezeirea Cuvântului, dezvelită".

Dacă însă, potrivit adevărului și tâlmăcitorilor adevărului recunosc lumina aceea care s-a văzut drept lumină dumnezeiască și a lui Dumnezeu, vor trebui să mărturisească deodată cu aceasta că Dumnezeu se arată în chipul cel mai desăvârșit ca lumină. De aceea L-a văzut și Moise așa, și aproape fiecare dintre profeți, mai ales acei cărora li s-a arătat real, nu în vis. Dar să zicem că vederile sfinte ale lor au fost toate simbolice, cum ar vrea contrarii noștri. Vederea descoperită apostolilor în Tabor n-a mai fost însă o astfel de lumină simbolică, ce se naște și piere, căci ea e slava venirii a doua a lui Hristos, cea care va străluci continuu peste cei vrednici în veacul nesfârșit, cum a zis dumnezeiescul Dionisie[1]. De aceea Vasile cel Mare o numește preludiul acelei. Iar Domnul o numește în Evanghelii împărăția lui Dumnezeu. De ce acuză atunci contrarii noștri pe cei ce zic că sfinții văd pe Dumnezeu în chip negrăit ca lumină, dacă El se arată ca lumină atât în veacul de acum cât și în cel viitor? Oare fiindcă n-o numesc sensibilă, ci intelectuală, cum numește și Solomon pe Duhul Sfânt? Dar ei înșiși îi bârfesc pe aceștia că zic că văd în timpul rugăciunii o lumină sensibilă și condamnă pe toți cei ce declară sensibilă vreo harismă dumnezeiască. Cum deci uitând aceasta, socotesc vrednici de condamnat pe cei ce nu numesc sensibilă lumina dumnezeiască? Observi cât sunt de nesiguri și de schimbăcioși? Sunt tari, pe cât se vede, în a spune răul, nu însă și în a vedea binele.

[1] P.G. 3, 592

Dar nu numai atît. Răspundă acești tîlmăcitori siguri ai aparițiilor lum[inoase] vechi și noi, încă la ceva: dacă s-ar fi întîmplat să fie prezent pe munt[e] vreun animal necuvîntător, ar fi simțit acel animal lumina aceea mai stră[lu]citoare ca soarele? Eu unul nu cred. Căci nici despre slava ce-a luminat l[a] nașterea lui Hristos peste păstori nu se scrie s-o fi simțit turmele. Cum [e] atunci lumina sensibilă, aceea care strălucind nu e văzută de ochii prezen[ți] deschiși și care văd cele sensibile, ai animalelor necuvîntătoare? Dacă a fo[st] deci văzută de ochii sensibili omenești, desigur că acei ochi au văzut-o pri[n] ceea ce-i deosebește de privirile necuvîntătoarelor. Or, ce poate fi aceast[a] altceva, decît că prin privirile omenești privea mintea.

Dacă deci nu prin puterea sensibilă au văzut acea lumină, căci atunci [ar] fi văzut-o și necuvîntătoarele, ci prin puterea mintală care percepea pri[n] simți, sau mai bine zis nici prin aceasta – căci atunci orice ochi ar fi văzut-o și mai ales cei apropiați, strălucirea ei fiind mai presus de soare – dacă d[eci] nici prin aceasta propriu zis, n-au văzut acea lumină, atunci nici lumi[na] aceea n-a fost propriu zis sensibilă.

De altfel, nimic sensibil nu e etern. Lumina Dumnezeirii însă, care [e] numită în multe locuri și slava lui Dumnezeu, e dinainte de veci și fără sfîrș[it]. Deci nu e sensibilă. Iar nefiind sensibilă, dacă s-au învrednicit apostolii [s-]o primească prin ochi, aceasta s-a datorat altei puteri, nu celei sensibile. T[eo]logii numesc, de aceea, strălucirea feței lui Iisus, negrăită, neapropiată [și] netemporală, ca fiind ceva negrăit și nu sensibilă propriu zis. La fel numesc și lumina, care e *locul sfinților* după mutarea de aici în locașurile din cer, unde e lumina, strălucirea de pe Tabor fiind doar un preludiu al ei și o arvună ce se dă sfinților aici. Căci deși toate acestea au numiri de lumină și uneori par a cădea sub simțuri, ceea ce-i paradoxal, totuși ele sînt mai presus de minte și numirile lor sînt departe de-a exprima adevărul despre ceea ce sînt în sine. Cum sînt atunci sensibile, în înțeles propriu? În rugăciunile ce le facem pentru cei adormiți strigăm cu stăruință către bunătatea dumnezeiască: „Așază sufletele lor în loc luminat"[1]. Ce trebuință au sufletele de lumină sensibilă? Sau ce durere le poate pricinui întunericul contrar, dacă e sensibil și el? Vezi că nimic din acestea nu e propriu zis sensibil? Iar că nu sînt aici simplu neștiință sau cunoștință am arătat mai înainte, cînd am amintit și de focul întunecos gătit neamului diavolesc.

[1] Ectenia pentru morți.

E necesar deci ca și despre arătarea luminoasă a lui Iisus în Tabor, să nu-ți dai părerea pe baza cugetărilor slăbănoage, adică omenești, și a reflexiilor greșite, ci să te supui cuvintelor duhovnicești și să aștepți cunoștința sigură ce vine în inima curată prin experiență. Căci aceasta, realizînd unirea cu lumina aceea, învață tainic pe cei ce-o obțin că nu e ceva din cele ce sînt, ca una ce depășește toate existențele. Cum e deci sensibil, ceea ce este mai presus de toate existențele? Sau, care lucru sensibil nu e făptură? Cum va fi însă strălucirea lui Dumnezeu, făptură?

Nefiind deci făptură, nu va fi nici sensibilă, în sens propriu. Marele Macarie zice: „Cînd se întoarce sufletul cu frică, cu iubire și rușine, ca și fiul risipitor, la Dumnezeu, Stăpînul și Părintele său, Acela îl primește nesocotindu-i greșelile și îl îmbracă în veșmîntul slavei, al luminii lui Hristos". Care alta este însă slava și lumina lui Hristos, dacă nu aceea pe care veghind a văzut-o Petru în vreme ce era cu El în muntele cel sfînt? Cum ar putea fi deci aceasta veșmînt al sufletului, dacă e sensibilă? În alt loc, același teolog numește lumina aceasta cerească. Care dintre lucrurile sensibile e însă ceresc? În alt loc iarăși zice: „Frămîntătura firii omenești, pe care a luat-o Domnul asupra Sa, a șezut de-a dreapta măririi în ceruri, plină de slavă, dar acum nu numai în față ca la Moise, ci în întreg trupul".

Strălucește, oare, degeaba acolo trupul lui Hristos, o dată ce nu e nimeni să privească lumina aceea – căci degeaba ar străluci dacă ar fi sensibilă – sau este ea mai degrabă nutrămînt duhurilor, atît îngerești cît și ale drepților? Doar zicem către Hristos, rugîndu-ne pentru cei adormiți să așeze sufletele lor unde caută lumina feței Lui. Cum se vor bucura sufletele de ea dacă e sensibilă? Cum se vor sălășlui în genere într-o lumină ce strălucește sensibil? Vasile cel Mare zice că cei ce erau curați cu inima cînd s-a arătat Domnul prin trup „vedeau continuu puterea aceasta, strălucind din trupul închinat". Cum e însă lumină sensibilă aceea care e văzută datorită curăteniei inimii? După dumnezeiescul cîntăreț Cosma, „Hristos a arătat pe înălțime o strălucire nemăsurată în frumusețe". Cum nemăsurată, dacă era sensibilă? Iar Ștefan, primul martir pentru Hristos, după Hristos, privind în sus a văzut cerurile deschise și slava lui Dumnezeu în ele și pe Hristos stînd de-a dreapta lui Dumnezeu (Fapte, 7, 55-56). Poate oare ajunge vreo putere sensibilă pînă la cele ce sînt mai presus de ceruri? Căci el de jos, de pe pămînt, privea acolo. Și ce-i mai mult, nu vedea numai pe Hristos, ci și pe Tatăl Lui, cum ar fi văzut doar pe Fiul șezînd de-a dreapta Lui, dacă nu l-ar fi văzut și pe El?

Vezi că poate fi văzut Cel nevăzut de cei curați cu inima, însă nu sensibil, nici inteligibil, nici prin negație, ci printr-o oarecare putere negrăită? Căci ceea ce depășește înălțimea, cum e slava Tatălui, nu e accesibilă simțului. Iar simbolică era poziția, nu vederea. Dar și poziția însăși, a stării de-a dreapta, deși e simbol al stabilității, al neschimbabilității și al absolutei imobilități a temeliei ființei divine, a arătat, în chip negrăit, și aceea ce este în realitate, căci n-a simulat cel Unul Născut poziția de-a dreapta ca să arate alt lucru prin ea, ci pururea fiind de-a dreapta Tatălui, a binevoit să descopere slava Sa, aceluia care și-a pus și sufletul pentru ea, pînă era încă în trup. Prin negație apoi nu se poate nici vedea ceva, nici cugeta. Iar dacă ar fi fost inteligibilă (νοητή) acea vedere, fie prin cauzalitate, fie prin analogie, atunci și noi vedem-o [illegible] ne închipuim și noi prin analogie poziția și șederea de-a dreapta măririi, a Dumnezeului întrupat. Cum de nu a cugetat-o deci mai înainte și totdeauna și învățăcelul Evangheliei, ci abia atunci a cugetat-o? Căci „Iată, zice, văd cerurile deschise și pe Fiul omului stînd de-a dreapta lui Dumnezeu" (Fapte 7, 56). Ce trebuință mai era apoi să privească la cer și să se deschidă cerurile, dacă vederea lui a fost numai cunoștință ascuțită prin înțelegere.

Cum a văzut deci acesta primul martir, dacă nu l-a văzut nici prin înțelegere, nici sensibil, nici prin negație, nici deducînd cauzal sau prin analogie la cele dumnezeiești? Eu ți-o voi spune cu hotărîre duhovnicește, așa cum am spus și despre cei ce au văzut prin descoperire lumina preacurată, și așa cum au spus și mulți Părinți înaintea noastră. Aceasta de altfel o învață și dumnezeiescul Luca, zicînd: „Iar Ștefan fiind plin de Duh Sfînt căutînd la cer, a văzut slava lui Dumnezeu" (Fapte 7, 55). Și tu, așadar, dacă ai deveni plin de Duh Sfînt, ai vedea duhovnicește cele ce nu se văd nici cu mintea, dacă însă ești lipsit cu desăvîrșire de credință, nici nu vei crede măcar celor ce mărturisesc că au văzut-o. Căci de ai credință chiar mijlocie, asculți cu plăcere pe cei ce descriu, după putință, cele negrăite din experiența lor și nu le cobori la cele sensibile sau inteligibile, chiar de sînt îmbrăcate în aceleași cuvinte, și nu le războiești cu adevărul ca cu o rătăcire, nici nu nesocotești harul dat nouă de Dumnezeu.

Tot așa ceva e și ceea ce numesc Părinții vedere prin excelență adevărată, precum așa ceva e și lucrarea rugăciunii în inimă, împreună cu căldura și plăcerea ce se naște din ea, ca și lacrimile mîngîietoare ce provin din har. Căci cauzele tuturor acestora se percep mai ales printr-un simț intelectual (νοερα αισθησις). Zic printr-un simț, din pricina clarității, limpezimii

adevărului și caracterului nefantastic al percepției. Pe lîngă aceasta însă și fiindcă se împărtășește și trupul cumva de harul lucrător în minte, se conformează după el și are o oarecare simțire a tainei negrăite din suflet; în sfîrșit pentru că cei ce privesc în timpul acesta din afară pe acela care au obținut acel har, au putință să simtă lucrurile ce se petrec în el. Astfel strălucea fața lui Moise, lumina lăuntrică a minții revărsîndu-se și pe trup. Ea strălucea atît de tare, încît nici nu puteau privi la lumina aceea copleșitoare cei ce se uitau la el. Așa arăta fața sensibilă a lui Ștefan, ca o față de înger, înlăuntrul lui mintea unită, asemenea celei a îngerilor, fie prin ancorare, fie prin acceptare, cu lumina așezată mai presus de toate și participînd la aceea în chip negrăit, primise formă îngerească.

La fel, Maria Egipteanca sau mai bine cerească s-a ridicat, pe cînd se ruga, în cu trupul în aer. Spațiul și sensibil înălțîndu-se mintea, s-a înălțat împreună cu ea și trupul, care despărțindu-se de pămînt, s-a ridicat în aer. Astfel, cînd sufletul se umple de pasiunea divinului și e zguduit oarecum de dragostea (ερωτι) nestăpînită față de Cel singur demn de iubit, atunci și inima e mișcată împreună cu el, arătîndu și prin salturi duhovnicești participarea la har și pornind împreună cu trupul în întîmpinarea Domnului în nori, așa cum s-a prezis. În chipul acesta, în decursul rugăciunii stăruitoare, cînd apare focul spiritual și se aprinde lumina spirituală, cînd mintea prin vedere duhovnicească înaltă la flacăra aeriană ardoarea ei, atunci și trupul se ușurează în chip paradoxal și se încălzește încît celor ce se învredulcesc de vederea aceasta, cum zice scriitorul urcușului duhovnicesc, le pare că ies dintr-un cuptor de foc sensibil[1]. Pe mine chiar și sudoarea lui Hristos din timpul cînd se ruga mă învață că acea căldură sensibilă ce se produce în trup vine numai din rugăciunea stăruitoare către Dumnezeu. Ce vor zice de această rugăciune cei ce declară căldura provenită din ea, diavolească? Oare nu vor veni și cu îndemnul să nu ne mai rugăm cu încordare lăuntrică și cu multă stăruință, ca nu cumva în arma luptei din suflet să manifeste și trupul căldura pe care ei o interzic?

Dar rămînă aceștia învățătorii rugăciunii ce nu duce la Dumnezeu, sau la imitarea lui Dumnezeu, nici nu schimbă pe om înspre mai bine. Noi mai știm însă și aceea că, respingînd prin durerea de bună voie a înfrînării plăcerea la care am alergat nesocotind porunca, gustăm în timpul rugăciunii printr-un simț intelectual din plăcerea dumnezeiască și neamestecată. A

[1] P.G. 83, 1137. Cuvîntul de Ioan Scărarul

ceasta ajută în chip minunat și trupului să simtă dragostea (ἔρως) nepătimașă, făcîndu-l pe cel ce-a experiat-o să strige către Dumnezeu: „Cît de dulci sînt cuvintele Tale în gîtlejul meu, mai dulci ca mierea în gura mea; ca de seu și de grăsime să se umple sufletul meu și cu buze pline de bucurie Te va lăuda gura mea" (Ps. 62, 6). Cei ce realizează în urma acelei plăceri și prin ea, în inimă, urcușul, se împărtășesc de odihna dumnezeiască și de fericirea îngerească datorită, cum zice marele Dionisie, contactului îndumnezeitor al razelor divine.

Dacă, în sfîrșit, plînsul cel curățitor nu se întîmplă numai în suflet la cei ce sînt în luptă lăuntrică, ci trece și în trup și în simțirea trupească – probă evidentă despre aceasta fiind lacrima îndurerată a celor ce plîng pentru păcatele lor – de ce n-am admite cu pietate că și semnele bucuriei dumnezeiești celei în Duh, se arată în simțirile trupești? Nu fericește apoi și Domnul pe cei ce plîng, că se vor mîngîia, adică vor avea în ei bucuria, fructul Duhului? De mîngîierea aceasta se împărtășește însă și trupul în diferite forme dintre care pe unele le cunosc numai cei ce le-au experiat, pe altele le văd și privitorii de afară cum sînt purtarea cu blîndețe, lacrima dulce, întîmpinarea plină de har a altora, cum se spune în Cîntarea Cîntărilor: „Faguri de miere picä din buzele tale mireasă" (4, 11). Căci nu primește numai sufletul arvuna bunurilor viitoare, ci și trupul care străbate împreună cu sufletul calea evanghelică spre ele. Cine nu recunoaște aceasta, trebuie să nege și pentru veacul viitor petrecerea cu trupul. Iar dacă va participa și trupul atunci la acele bunuri negrăite, participă și acum, potrivit sieși, la harul dat de Dumnezeu minții.

Iată motivele pentru care spunem așadar că acestea sînt percepute printr-o *simțire*. Adăugăm însă și *intelectuală*, deoarece acestea sînt și mai presus de simțirea naturală și deoarece mintea le primește mai întîi, apoi și pentru înălțarea minții noastre spre mintea primă de care împărtășindu-se, după putință în chip dumnezeiesc și ea, dar prin ea și trupul unit cu ea, se fac ambele mai dumnezeiești, arătînd prin aceasta și anticipînd îndumnezeirea trupului de către Duh în veacul viitor. Căci nu ochii trupului, ci ai sufletului primesc puterea Duhului care vede acestea. Iată motivele pentru care numim această simțire intelectuală, deși e supra intelectuală. Pe lîngă acestea însă, și pentru a opri pe cei ce aud de ea să socotească drept acte materiale și trupești aceste lucrări duhovnicești și negrăite. Lucrul acesta l-au pățit și aceștia care ascultînd cu urechi profanatoare și lipsite de sfințenie și judecînd cu o cugetare ce nu știe să creadă și să se acomodeze cuvintelor

Părinților, au interpretat necuviincios spusele celor evlavioși; de aceea au călcat în picioare aceste spuse, iar pe cei ce li le-au descoperit, i-au sfîșiat, nesocotind, sau chiar neînțelegînd pe marele Macarie care zice: „Cele duhovnicești sînt nepipăibile pentru cei ce nu le pot experia; dar sufletului credincios îi ajută ca să înțeleagă comuniunea ce-o are cu Duhul Sfînt. Comorile cerești ale Duhului se descoperă numai celui ce le primește prin experiență, cel neinițiat însă nu poate înțelege nimic. Ascultă deci cu evlavie ce se spune despre ele, pînă ce te vei învrednici și tu care acum le crezi, să le obții; atunci vei ști chiar din experiența ochilor sufletești, de ce bunuri și taine se pot împărtăși sufletele creștinilor și aici"[1].

Auzind de ochii sufletului, care cunosc prin experiență comorile cerești, să nu crezi că e vorba de cugetare. Căci aceasta cugetă prin sine atît la cele sensibile, cît și la cele spirituale (νοερά). Însă precum o cetate pe care n-ai văzut-o încă, dacă cugeți la ea nu înseamnă că ai experiat-o, tot așa e și cu Dumnezeu și cu cele dumnezeiești: nu cugetîndu-L și știindu-L teologic Îl experiezi. Sau precum aurul, dacă nu-l posezi sensibil, nu-l ai în mîini și nu-l vezi – chiar dacă ai avea în cugetare de zeci de mii de ori noțiunea lui, tot nu-l ai avea, nu-l ai vedea și nu l-ai poseda, la fel și cu comorile divine: de le-ai cugeta de zeci de mii de ori, dacă nu le experiezi și nu le vezi cu ochii mintali și mai presus de cugetare, nu vezi, nu ai și nu posezi cu adevărat nimic din cele dumnezeiești[2].

Am numit mintali (intelectuali) (νοερούς) acei ochi, deoarece lor le e dată puterea Duhului prin care se văd acestea; dar vederea aceea atotsfîntă e mai presus și de ochii mintali. De aceea n-a chemat Domnul nici măcar pe toți învățăceii la vederea negrăită și nevăzută cu puterea sensibilă, la vederea aceea duhovnicească din Tabor, ci numai pe cei mai de frunte. Marele Dionisie din Areopag spune că: „În veacul viitor, apariția luminoasă, văzută, a Domnului ne va înconjura de strălucire ca pe învățăceii la Schimbarea la Față; iar de darul luminii sale inteligibile (νοητῇ) și de unirea cea mai presus de minte ne vom împărtăși cu mintea nepătimașă și nematerială, imitînd mai dumnezeiește spiritele supracerești"[3]. Aceasta nu înseamnă că strălucirea corpului adorat al Aceluia o vom primi sensibil în înțelesul că se poate primi prin simțuri care nu percep prin puterea sufletului rațional, ci în înțelesul că o primim printr-un simț care percepe prin această putere, singura aptă

[1] P.G. 34, 920 C.
[2] P.G. 34, 701 C.
[3] P.G. 3, 592.

să primească puterea Duhului, cu ajutorul căreia se poate vedea lumina harului. Iar dacă nu se percepe prin astfel de simțuri nici nu e propriu-zis sensibilă; aceasta o indică de altfel și sfîntul sus-numit celor ce au mintea chiar acolo.

Căci dacă spune că vom străluci în această lumină în veacul viitor, unde nu e lipsă nici de lumină, nici de aer, nici de altceva din cele ale vieții actuale, cum ne învață Scriptura de Dumnezeu inspirată, pentru că atunci „Dumnezeu va fi totul în toate" (I Cor. 15, 28), cum zice apostolul, – evident că nu e vorba de lumina sensibilă. Dacă Dumnezeu ne va fi atunci totul, sigur că și lumina aceea va fi dumnezeiască. Cum e atunci sensibilă în sens propriu? Iar ceea ce adaugă Dionisie despre imitarea mai dumnezeiască a îngerilor, care poate avea trei înțelesuri, arată că și îngerii percep acea lumină. Cum însă, dacă e sensibilă? Apoi, dacă e sensibilă, e văzută prin aer. Dar atunci n-o mai vede fiecare după măsura propriei virtuți și a curățeniei ce provine din ea, ci după măsura curățeniei ce se raportează la aer de ultima și nu de prima depinde vederea mai clară sau mai întunecată a ei. Și chiar dacă vor străluci drepții ca soarele, nu va depinde de faptele bune ale fiecăruia ca să arate unul mai strălucit și altul mai întunecat, ci de curățenia aerului împrejmuitor. Apoi ar putea fi văzute atît acum cît și atunci și de ochii sensibili bunurile veacului viitor, pe care nu numai că ochii nu le au văzut și urechea nu le a auzit, dar nici la mintea acelui om nu s au suit, care pornește spre cele necuprinse încărcat cu merindea cugetărilor. În sfîrșit, cum de n-o pot vedea și păcătoșii, dacă e sensibilă? Nu cumva vor fi și atunci spații despărțitoare, umbre și conuri urmînd acelor lumini, conjuncturi, eclipse și cicluri multiforme, așa încît să fie lipsă și de pedanta desertăciune a astrologilor în viața contemplativă din veacul cel nesfîrșit?

Dar cum se poate percepe printr-o simțire trupească o lumină care nu e propriu-zis sensibilă? Prin puterea Duhului atotputernic, prin care au văzut-o și fruntașii apostolilor în Tabor, iradiind nu numai din trupul ce purta în sine pe Fiul, ci și din norul ce purta în sine pe Tatăl lui Hristos. De altfel și trupul va fi atunci duhovnicesc, nu psihic, spune apostolul, căci „Sămănă-se trup sufletesc, scula-se-va trup duhovnicesc" (I Cor. 15, 44). Iar fiind duhovnicesc și văzînd duhovnicește, va percepe în mod corespunzător strălucirea dumnezeiască. Precum apoi acum numai prin deducție rațională ne dăm seama că avem un suflet intelectual capabil să stea de sine, căci trupul acesta grosier, muritor și dur ascunde, coborîndu-l, face corporal și numai închipuit sufletul, motiv pentru care nu cunoaștem nici simțul intelectual din minte, – tot așa în viața fericită din veacul viitor, trupul se va ascunde cumva la fiii învierii, acestea ajungînd în starea îngerilor, cum zice evanghelia lui Hristos (Mt. 22, 30). Așa de mult se va subția trupul, încît nu va mai părea în general materie, nici nu va mai sta în calea lucrărilor mintale; mintea îl va birui cu totul. *Urmarea va fi că drepții se vor putea împărtăși chiar și prin simțurile trupești de lumina dumnezeiască.* Dar ce vorbesc numai de afinitatea trupului de atunci cu natura mintală? Sfîntul Maxim zice: „Sufletul devine dumnezeu (γίνεται θεός), încetînd prin participarea la harul dumnezeiesc toate mișcările sale mintale și sensibile și suspendînd deodată cu aceasta toate lucrările naturale ale trupului, care se îndumnezeiește împreună cu sufletul potrivit cu participarea lui la Dumnezeire; așa încît atunci numai Dumnezeu se va arăta atît prin suflet cît și prin trup, atributele naturale fiind învinse de prisosința slavei".

Așadar, dacă pe de-o parte, cum am spus și la început, Dumnezeu e invizibil creaturilor, dar Sieși își este vizibil, iar pe de altă parte cel ce va vedea atunci nu numai prin sufletul nostru, ci o minune! și prin trup este Dumnezeu, – evident că atunci vom vedea clar și prin organele trupești lumina dumnezeiască și neapropiată. Iar ceea ce a arătat Hristos negrăit apostolilor în Tabor este tocmai arvuna și preludiul acelui mare dar ce ni-l va face Dumnezeu. Cum ar putea fi deci sensibilă raza Dumnezeirii, care e mai presus de orice rațiune și vedere? Ai înțeles că lumina ce iradia peste apostoli în Tabor nu era sensibilă propriu-zis? Dacă, cu toate acestea, a fost văzută cu ochii sensibili lumina aceea dumnezeiască și mai presus de orice simțire – că a fost văzută recunosc și contrarii acelor bărbați duhovnicești, fiind de acord în aceasta ce ei și cu noi – dacă a fost așadar văzută cu ochii trupești, de ce n-ar putea fi văzută și cu ochii spirituali? Oare sufletul e ceva rău și nu se poate împreuna cu binele și nu-l poate simți? Aceasta n-a spus-o niciodată nici măcar cel mai îndrăzneț dintre învățătorii falsi. Sau e bun, dar [illegible] e superior trupului? Căci nu înseamnă că sufletul e inferior trupului, dacă trupul se poate împărtăși de lumina lui Dumnezeu și o poate percepe, iar sufletul nu? Și nu înseamnă că trupul acesta material și muritor e mai înrudit și mai apropiat de Dumnezeu ca sufletul, dacă sufletul vede pe Dumnezeu în lumină, prin trup, prin mijlocirea trupului, și nu trupul prin suflet? Iar dacă Schimbarea la Față a Domnului în Tabor, fiind preludiul viitoarei arătări văzute a lui Dumnezeu, au privit-o apostolii cu ochii trupului, de ce n-ar privi cei curați la minte preludiul și arvuna arătării lui Dumnezeu în minte, cu ochii sufletului?

Deoarece, apoi, Fiul lui Dumnezeu s-a unit numai ipostasul Său dumnezeiesc (o incomparabilă iubire de oameni!) cu natura noastră, luînd trup însufleţit şi suflet raţional şi arătîndu-se pe pămînt şi petrecînd între oameni (o, minune!), neomiţînd nici o prisosinţă, se uneşte şi cu înseşi ipostasele omeneşti, petrecînd în fiecare credincios prin împărtăşirea Duhului Său celui Sfînt şi devine un trup cu noi şi ne face biserică a întregii Dumnezeiri – în Hristos locuieşte doar toată plenitudinea dumnezeirii trupeşte (Col. 2, 9) – deoarece aşa stă lucrul, cum nu va lumina cu strălucirea dumnezeiască a trupului Său care e în noi sufletele celor ce se împărtăşesc cu vrednicie de El, aşa cum a luminat în Tabor chiar şi trupurile învăţăceilor? Căci atunci, nefiind încă amestecat cu trupurile noastre, trupul Lui, care are în sine izvorul luminii harului, lumina din afară pe cei vrednici dintre cei ce se apropiau şi lumina pătrundea prin ochii sensibili în suflet; acum însă, fiind amestecat cu noi şi petrecînd întru noi, evident că ne luminează sufletul dinlăuntru.

Nu vom vedea apoi, cum stă scris, faţă către faţă pe Cel nevăzut, în veacul viitor? (I Cor. 13, 12). Dacă da, cei curaţi la inimă, primind arvuna şi anticipaţia Lui, văd şi acum prezentă în ei figura mintală (νοερὰν μόρφωσιν) şi nevăzută de simţuri. Căci mintea fiind natură nematerială şi, aşa zicînd, lumină înrudită cu lumina primă şi supremă ce se împărtăşeşte tuturor şi rămîne desfăcută de toate, iar tensiunea ei integrală spre lumina cea adevărată îndemnînd-o să privească întins spre Dumnezeu, prin rugăciunea nematerială, neîntreruptă şi curată, ajungînd astfel la starea îngerească şi fiind luminată de prima lumină în chip cuvenit îngerilor – devine prin împărtăşire ceea ce este originalul în baza calităţii lui de cauză şi descoperă prin sine frumuseţea splendorii aceleia ascunse, atotluminoasa şi neapropiata strălucire pe care divinul cîntăreţ David, simţind-o mintal (νοερῶς) în sine descoperă plin de bucurie credincioşilor acest mare şi negrăit bun zicînd: „Strălucirea lui Dumnezeu peste noi". Care însă dintre cei ce, neexperiind şi nevăzînd strălucirea lui Dumnezeu în ei, o caută prin distincţii, silogisme şi analize şi nu cred cu inimă curată Părinţilor, va suporta să audă că posedă vreun om strălucirea lui Dumnezeu?

Bine ne a descoperit Ioan în Apocalipsă că: „Cele ce sînt în piatra albă pe care o primeşte de la Dumnezeu cel ce va birui, nimeni nu le poate cunoaşte, fără numai cel ce o ia" (2, 17). Nu numai că cine nu are acea vedere nici n-o poate cunoaşte, ci dacă nu ascultă cu credinţă la cei ce s-au învrednicit de ea, socoate că nici nu există în general, ţinînd vederea cea cu

adevărat reală de ireală; considerînd-o nu ca una ce e mai presus de simţire şi de cunoaştere, ci ca neexistînd deloc. Ba dacă pe lîngă neexperienţă şi necredinţă mai vine şi cu bîrfeala pe buze, plin de cugete răutăcioase, îndrăznind totul şi dispreţuind cele mai venerabile lucruri, nu numai că va nega existenţa ei, ci va declara chiar fantezie diavolească strălucirea dumnezeiască, ceea ce spui că au păţit unii şi acum. Ultimul pretext al lor este că: „Dumnezeu e invizibil, iar diavolul simulează pe îngerul luminii". Ei nu-şi dau seama că adevărul există înaintea simulării. Dacă diavolul, simulînd adevărul existent, face pe îngerul luminii, aceasta înseamnă că există cu adevărat îngerul luminii, îngerul bun. Dar ce lumină vesteşte acel înger ca să fie înger al luminii, dacă nu pe a lui Dumnezeu, al cui înger şi este? Aşadar Dumnezeu e lumină, şi lumina aceasta o vesteşte îngerul lui Dumnezeu. Căci nu s-a spus că simulează pe îngerul care e lumină, ci pe îngerul[1] luminii.

Dacă îngerul rău ar simula numai cunoştinţa şi virtutea, s-ar putea deduce de aici că şi luminarea ce ne vine de la Dumnezeu constă numai în cunoştinţă şi virtute. Fiindcă însă acela provoacă şi o lumină iluzorie, deosebită de virtute şi de cunoştinţă, urmează că există o lumină spirituală cu adevărat dumnezeiască, deosebită de virtute şi de cunoştinţă. Lumina cea iluzorie este însuşi cel rău, care, fiind întuneric, simulează lumina. Iar lumina care luminează cu adevărat pe îngeri şi pe oameni asemenea îngerilor este însuşi Dumnezeu, care fiind cu adevărat lumină negrăită se arată ca lumină şi face luminoşi pe cei curaţi la inimă. De aceea se şi numeşte El lumină, nu numai ca cel ce alungă neştiinţa, ci, cum spun sfinţii Maxim şi Grigorie Teologul, şi ca cel ce e strălucirea sufletelor. Că strălucirea aceasta nu e simplu cunoştinţă sau virtute, ci e dincolo de orice virtute şi cunoştinţă omenească, afli limpede şi de la sfîntul Nil, care zice: „Adunîndu-se mintea la sine nu mai priveşte nimic din cele sensibile, nici din cele raţionale, ci numai spirite pure (γυμνοὺς νόας) şi raze dumnezeieşti izvorînd pace şi bucurie"[2]. Vezi că această vedere e deasupra oricărei fapte, moravuri sau cuget? Auzi pe cel care spunea mai înainte că mintea se vede pe sine asemenea culorii cereşti[3], spunînd acum că aceasta e luminată de strălucirea cerească? Ascultă şi drumul pe care îl învaţă ca ducînd spre acea fericită pătimire şi vedere. „Rugăciunea, zice, cerînd încordare va afla rugăciune, spre ea trebuie să te sileşti cu mare veghere. Căci cel ce se roagă cu adevărat, angajîndu-şi mintea

[1] În greceşte înger înseamnă vestitor (ἄγγελος).
[2] Am găsit-o la Maxim Mărt. P. G. 90, 1425.
[3] Nil, P. G. 79, 1221.

în rugăciunea dumnezeiască, acela e luminat de strălucirea lui Dumnezeu"[1]. Vrei să întrebi iarăși pe dumnezeiescul Maxim? Ascultă ce zice: „Cel ce și-a făcut inima curată, nu va cunoaște numai rațiunea lucrurilor inferioare și care sînt după Dumnezeu, ci vede și pe însuși Dumnezeu"[2].

Unde sînt cei care decretează că atît cunoașterea lucrurilor cît și ascensiunea spre Dumnezeu se face prin înțelepciunea nebună a lumii? „Venind, zice Maxim, Dumnezeu în această inimă, dispune să se sape în ea, prin Duhul, semnele Sale ca în niște table mozaice"[3]. Unde sînt cei ce socotesc inima incapabilă să primească pe Dumnezeu? Însuși Pavel zice, înainte de toți, că legea harului se primește nu în plăci de piatră, ci în plăcile trupești ale inimii (II Cor. 3, 3). La fel zice Macarie: „Inima domnește peste tot organismul. De aceea cînd pune stăpînire pe inimă harul, el domnește peste toate gîndurile și mădularele. Căci acolo este mintea și toate cugetările sufletului. Acolo trebuie deci privit de a înscris harul legile Duhului"[4]. Dar să auzim iarăși pe Maxim cel care, pentru curățenia lui, a fost luminat și în privința cunoștinței și în cea ce-i mai presus de cunoștință. „Inimă curată, zice, este aceea care își prezintă mintea lui Dumnezeu lipsită de orice formă (ἀνείδεον) și gata de a se lăsa imprimată de semnele Lui, prin care El devine manifest (ἐμφανής)"[5]. Unde sînt cei ce afirmă că Dumnezeu se poate cunoaște numai prin cunoașterea lucrurilor, necunoscînd și neadmițînd o vedere a Lui prin unire? Iată ce zice Dumnezeu prin oarecare purtător de Dumnezeu: „Nu învățați de la om, nici de pe scrisoare, ci din însăși luminarea mea și din razele ca de soare ce le trimit în voi"[6]. Cum nu va fi deci mintea cea lipsită de orice formă și imprimată de semnele dumnezeiești mai presus de cunoștința lucrurilor?

Imprimarea semnelor dumnezeiești și negrăite ale Duhului se deosebește foarte mult și de ascensiunea cugetării spre Dumnezeu prin negație. Iar teologia e așa de departe de vederea aceasta a lui Dumnezeu în lumină și e atît de distanțată de contactul cu Dumnezeu, pe cît de deosebit este a vedea un lucru de a-l poseda. A zice ceva despre Dumnezeu și a fi împreună cu Dumnezeu nu e același lucru. În cazul întîi e necesar cuvîntul grăit, poate și arta cuvîntului, dacă nu vrea cineva numai să aibă, ci să și folosească și să

[1] P.G. 79, 1200.
[2] P.G. 90, 1161.
[3] Ibidem.
[4] P.G. 34, 589.
[5] P.G. 90, 1164.
[6] I. Scărarul, P.G. 88, 989 A.

împărtășească cunoștința, ba chiar silogismele de tot felul, diferitele mijloace de demonstrație și exemplele din lume, din vederea și din auzirea cărora se cunosc aproximativ toate sau cea mai mare parte din lucrurile ce se învîrtesc în lumea aceasta și a căror cunoștință o cîștigă și înțelepții veacului acesta, chiar dacă nu sînt curați cu viața și cu sufletul. A dobîndi însă pe Dumnezeu în noi și a petrece în curățenie cu El, și a ne amesteca cu lumina cea preacurată, pe cît e posibil firii omenești, e cu neputință, dacă, pe lîngă purificarea prin virtute, nu ieșim din noi sau, mai bine zis, nu ne ridicăm deasupra noastră, și aceasta așa că, părăsind tot ce e sensibil împreună cu simțirea, și înălțîndu-ne deasupra cugetărilor, a gîndurilor și a cunoașterii ce vine din acestea, ne absorbim întregi în lucrarea nematerială și mintală a rugăciunii. Astfel intrăm în neștiința cea mai presus de cunoștință și ne umplem în ea de splendoarea atotstrălucită a Duhului, așa încît privim nevăzut bunurile lumii nemuritoare.

Observi ce jos au rămas cele ce țin de filosofia mult trîmbițată a rațiunamentelor, care își iau începuturile din senzație și a căror țintă, pentru toate ramurile de cunoștință, e o cunoștință nu aflată prin curățenie și nu cu ratificare de patimi? Începutul vederii duhovnicești este însă binele dobîndit prin curățenia vieții, iar cunoștința adevărată și autentică a lucrurilor, ca una ce nu vine din științe, ci din curățenie și e singură în stare să deosebească ce e cu adevărat bun și folositor și ce nu; iar ținta ei este arvuna veacului viitor: neștiința mai presus de cunoștință și cunoștința mai presus de înțelegere, împărtășirea (μετουσία) ascunsă de Cel ascuns și privirea negrăită a Lui, vederea și gustarea luminii veșnice. Că lumina aceasta este lumina veacului viitor și că stare cea care s-a răspîndit peste învățăcei la Schimbarea la Față a lui Hristos și că ea luminează și acum mintea curățită prin virtute și rugăciune, aceasta o vei ști dacă vei asculta cum, pe Dionisie Areopagitul, care spune clar că trupurile sfinților vor fi împodobite și vor străluci în veacul viitor în lumina lui Hristos arătată pe Tabor[1]. Iar Macarie cel Mare zice: „Sufletul, umplîndu-se cu lumina chipului ceresc, obține și acum cunoștința tainelor în ipostas. În ziua cea mare a învierii însă va fi luminat și trupul de același chip ceresc al slavei"[2]. A spus în ipostas ca să nu creadă cineva că luminarea aceasta se face prin cunoștință și cugetări. De altfel omul duhovnicesc constă din trei părți: din harul Duhului ceresc, din suflet rațional și din trup pămîntesc.

[1] P.G. 3, 592.
[2] P.G. 34, 957 C.

Dar ascultă-l iarăși tot pe el: „Chipul de formă dumnezeiască al Duhului imprimat acum, așa zicînd, în interior, va da atunci și trupului la exterior o formă dumnezeiască și cerească"[1] Sau: „Împăcîndu-se Dumnezeu cu omenirea repune sufletul cu adevărat creștinicos, pînă ce este încă în trup, în posesiunea fericită a luminilor cerești și dă iarăși, prin lumina dumnezeiască a harului, vedere simțurilor mintale; iar la sfîrșit însuși trupul îl îmbracă în slavă"[2] Și iarăși: „Bunurile și tainele de care se pot împărtăși aici sufletele creștinilor, se descoperă numai celui ce le primește prin experiență, ochilor sufletului, la înviere însă va fi dat și trupului să se bucure de ele, să le vadă și oarecum să le aibă, căci atunci și el va deveni duh"[3].

Oare nu reiese din acestea clar că lumina văzută de apostoli pe Tabor, cea care se vede în sufletele curățite, și ipostasul bunurilor viitoare, e una și aceeași lumină dumnezeiască? Chiar de aceea a numit și Vasile cel Mare lumina de la Schimbarea la Față a Domnului pe Tabor, preludiu al slavei lui Hristos de la a doua venire. Tot el zice în alt loc: „Puterea dumnezeiască a Domnului a străbătut la suprafață prin trupul Său, luat dintre noi, ca o lumină dumnezeiască printr-o pieliță transparentă, luminînd celor ce aveau ochii inimii curățiți". Lumina aceasta, oare nu e aceea care, luminînd mai strălucitor pe Tabor ca să poată fi cuprinsă și de ochii trupului, a fost văzută odinioară cu inima de toți cei ce erau curați la inimă, trupul preaveneratal Domnului iradiind tremurător lumină ca dintr-un disc și scăldînd inima lor în strălucire? De ne-am învrednici și noi ca aceia să privim cu fața descoperită ca într-o oglindă slava Domnului! La dorința aceasta frumoasă a sfîntului amintit (Macarie) să ne atașăm și noi, cei credincioși, cu aceeași dorință.

Dar atunci lumina cea mare venind la noi în trup s-a arătat celor curățiți strălucind din trupul Său. Dacă vrei să afli cum se arată acum celor curățiți și cum poate fi văzută, învață de la cei ce o văd. De la aceia am aflat și eu și aflînd „am crezut, iar de aceea am grăit", ca să zic cu David. Ba ar trebui să adaug și cuvîntul apostolului: „și noi credem, de aceea și vorbim".

Cel ce se leapădă de dobîndirea avuțiilor, de mărirea oamenilor și de plăcerea trupului, pentru viața evanghelică, și întărește această lepădare prin supunerea sub cei înaintați în viața după Hristos, vede în sine arzînd mai puternic dragostea (ἔρωτα) cea nepătimașă, sfîntă și dumnezeiască, acela dorește în chip suprafiresc pe Dumnezeu și unirea supra-lumească cu El.

[1] P.G. 34, 957 D.
[2] P.G. 34, 960 A.
[3] Ibidem.

Stăpînit în întregime de această dragoste începe să-și controleze și cerceteze lucrările trupești și puterile sufletești, să vadă dacă ar putea să ajungă prin vreuna la o împreunare (συνουσία) cu Dumnezeu. Pe cele dintîi le vede sau află de la cei cu experiență că sînt cu totul iraționale, dintre cele de-al doilea, pe unele le vede că deși lucrează cu mintea se ridică puțin peste cele sensibile, iar imaginația și cugetarea deși sînt puteri mintale, vede că nu sînt emancipate de cămara impresiilor sensibile, adică de fantezie, apoi că se realizează prin duhul sufletesc (psihic) ca organ. Și atunci cugetînd înțelepțește la cea ce a spus apostolul, că „omul sufletesc nu primește cele ce sînt ale Duhului" (I Cor. 2, 14), caută o viață mai presus de acestea, cu adevărat mintală (νοερὰν) și neamestecată cu cele de jos.

Aceasta o face îndemnat și de înțeleptul în cele dumnezeiești, Nil, care zice: „Chiar dacă se ridică mintea deasupra vederii trupești, tot nu privește încă locul lui Dumnezeu, ca poate că este încă la cunoașterea noțiunilor, după diferite aspecte"[1] sau: „Chiar cînd se află mintea preocupată de noțiuni pure, tot e departe de Dumnezeu"[2]. Iar de la marele Dionisie și Maxim va învăța că „mintea noastră are pe de-o parte puterea de-a cugeta, prin care vede cele inteligibile, pe de alta unirea ce întrece natura minții, prin care se împreună cu cele ce sînt mai presus de ea"[3]. Și aceasta o caută ce-i mai adînc în noi, ființa cea singură perfectă, una și neamestecată cu ceva din ale noastre. Ființa care fiind forma formelor determină și unifică dezvoltările mintale pe care se bazează siguranța științelor și care se mișcă prin concentrare și destindere ca reptilele. Căci deși mintea noastră coboară la viața multilaterală prin aceste dezvoltări, mînîndu-și lucrările spre toate, totuși dispune și de o operațiune mai înaltă prin care lucrează însăși și în sine, ca una ce poate rămîne și în sine după ce se împarte în planul multilateral, divers și agitator al vieții; așa cum dispune și călărețul de-o anumită energie cu mult mai înaltă decît aceea de-a conduce calul, și aceasta nu numai după ce se coboară de pe cal, ci și pe cal și în trăsură fiind ar putea-o activa în sine, dacă nu s-ar dedica benevol cu totul conducerii calului. Deci și mintea dacă nu s-ar ațînti întreagă spre cele de jos, ar putea activa și printr-o lucrare mai mare și mai înaltă, deși cu mult mai greu decît călărețul, fiind împletită prin natura ei cu timpul și fiind tîrîtă în cunoștințele de formă trupească și în relațiile multilaterale și greu de înlăt[illegible]rat din această viață. Dedicîndu-se

[1] P.G. 79, 1180 A.
[2] P.G. 79, 1177 C.
[3] P.G. 3, 865 D., P.G. 90, 1376 C.

mintea lucrării din sine, care este întoarcerea spre sine și observarea sa, iar prin această lucrare depășindu-se pe sine, se întâlnește cu Dumnezeu.

Iată motivul pentru care cel ce dorește împreunarea cu Dumnezeu părăsește viața păcătoasă și alege pe cea monahală și singuratică, preferind să petreacă în tainele isihiei nelucrînd și netulburat de griji, liber de orice relație. În acest fel de viață desfăcîndu-și sufletul, pe cît posibil, de orice legături impure, dedică mintea rugăciunii neîntrerupte către Dumnezeu prin ceea ce devenind întreg al său, află un urcuș nou și negrăit spre ceruri întunericul nepătruns al tăcerii tainic ascunse, cum ar zice cineva. Cufundîndu-și mintea cu o plăcere negrăită în această noapte adîncă, prin de-o liniște curată, deplină și dulce, de-o adevărată netulburare și tăcere, se înalță în zbor peste toate creaturile. În felul acesta ieșind cu totul din sine (*εαυτου εκστας*) și devenind întreg al lui Dumnezeu, vede o lumină dumnezeiască inaccesibilă simțului întrucît e simț, dar vedenie scumpă și sfîntă sufletelor și minților curate, vedenie fără de care n-ar putea vedea mintea, unită cu cele de deasupra ei, numai prin faptul că are simțul mintal, așa precum nici ochiul trupului n-ar putea vedea fără o lumină sensibilă.

Deci mintea noastră iese afară din sine și așa se unește cu Dumnezeu, devenită mai presus de sine. Iar Dumnezeu încă iese din sine (*εξω εαυτου γινεται*) și se unește, așa ca mintea noastră, dar El se coboară. Că mînat de dragoste și de iubire (*ερωτι και αγαπησει*) și de prisosința bunătății iese, nepărăsind adîncul Său (*ανεκφοιτητως*), din Sine, din transcendența Sa și se unește cu noi prin unirea cea mai presus de minte. Dar că nu se unește numai cu noi, ci și cu îngerii cerești tot prin coborîre, ne-o spune iarăși Macarie cel Mare: „Pentru iubirea Sa de oameni cea nemărginită se micșorează Cel mare și suprafiresc ca să se poată amesteca cu făpturile Lui mintale, cu sufletele sfinților și cu îngerii adică, spre a se împărtăși și ele de viața nemuritoare prin dumnezeirea Lui"[1]. Și cum nu s-ar coborî Cel ce s-a coborît pînă la trup și încă trup al morții și moarte a crucii (Filip. 2, 8) ca să înlăture acoperămîntul întunericului așezat peste suflet în urma căderii și să dea din lumina Sa, cum zice același sfînt în capitolul citat la început.

Temeți-vă deci cei ce nu credeți și atrageți și pe alții la necredință, orbilor care vreți să conduceți pe orbi, cei ce vă depărtați de Dumnezeu și trageți după voi și pe alții, cei ce pentru că nu vedeți lumina declarați că Dumnezeu nu e lumină, cei ce nu numai că vă întoarceți privirile de la lumină și le

[1] P.G. 34, 893 C, 400 A.
[2] P.G. 34, 956.

îndreptați spre întuneric, ci numiți însăși lumina întuneric și faceți deșartă coborîrea lui Dumnezeu cît vă privește pe voi. N-ați păți aceasta dacă ați crede cuvintele Părinților. Căci cei ce ascultă de ei arată multă evlavie nu numai față de harismele mai presus de fire, ci și față de cele îndoielnice. „Există, zice sfîntul Marcu, un har neștiut de cel care nu l-a experimentat, ci nu trebuie nici anatematizat, de teama adevărului, nici primit, de teama erorii"[1].

Vezi că există un har adevărat, altul decît adevărul dogmelor? Căci ce e îndoielnic din adevărul dogmelor? Există deci un har eficace care lucrează mai presus de cunoștință și nu e evlavios lucru să declari eroare un har neprobat încă. De aceea dumnezeiescul Nil ne îndeamnă ca în astfel de cazuri să rugăm pe Dumnezeu să ne descopere adevărul: „Roagă-te, zice, atunci stăruitor ca dacă vederea este de la Dumnezeu, să te lumineze El însuși, iar de nu, mai bine să alunge rătăcirea de la tine"[2].

De altfel, Părinții n-au putut răbda să nu ne spună și care sînt semnele erorii și care ale adevărului. „Eroarea chiar de-ar simula fața adevărului și s-ar îmbrăca aspecte luminoase, nu va putea produce o lucrare bună, ca de exemplu: ura lumii, dispretul măririi de la oameni, dorința după cele cerești, încetarea cugetărilor, liniștea duhovnicească, bucuria, pacea, smerenia, încetarea plăcerilor și a patimilor, buna dispoziție sufletească, căci toate acestea sînt fructele harului, cărora se opun cu totul cele ale erorii"[3]. Ba unii cu multă experiență au descris chiar și însușirile vederii mintale ca să se poată clasifica cineva încă înainte de a constata fructele. „Vei cunoaște, zice, din lucrările sale lumina mintală ce luminează în sufletul tău, de e de la Dumnezeu sau de la Satana, ca să nu ții nici pe Cel ce alungă înșelăciunea de înșelător, nici înșelăciunea drept adevăr". Dar nici lumina cea neînșelătoare nu hărăzește neschimbabilitatea în veacul acesta. Cine o spune aceasta face parte dintre lupi, cum a zis careva dintre Părinți.

Observi cît de departe sînt de adevăr aceia care declară pe cei plini de har rătăciți din pricina unor lipsuri omenești. Ei n-aud cuvîntul lui Scărarul care zice: „Nu e omenesc, ci îngeresc a nu fi ițit pe neobservate spre păcat"[3] sau „Unii se umilesc pe ei înșiși din pricina lipsurilor ce le au și dobîndesc favorul harismelor din pricina greșelilor lor"[4]. Se cere oamenilor lipsa de

[1] P.G. 65, 933.
[2] P.G. 79, 1185 C.
[3] P.G. 88, 1000 C.
[4] P.G. 88, 996 D.

patimi, dar nu cea îngerească, ci cea omenească, pe care cum zice același sfînt „o vei cunoaște fără să te înșeli că este în tine, cînd vei fi în bogăția luminii negrăite și în dragostea nespusă a rugăciunii"[1]. Sau cum mai zice: „Lumina dumnezeiască o vede, desigur, sufletul eliberat de preocupări; cunoștința dogmelor dumnezeiești însă cîți n-o văd din cei cu preocupări?"[2] Sau: „Cei slabi la suflet cunosc din alte cînd îi cercetează Domnul, cei desăvîrșiți, însă, din prezența Duhului"[3]. Sau: „Celor începători știrea că sînt după Dumnezeu le-o dă pașii lor, care sînt fructele smereniei; celor din stadiul de mijloc, dispariția luptelor; iar celor desăvîrșiți, manifestarea și prisosința luminii dumnezeiești"[4].

Dacă deci lumina aceasta nu e spirituală (νοερόν) și procuratoare de cunoștință, cum zic Părinții, ci simplu cunoștință, iar prisosința ei este semn de desăvîrșire, atunci viața lui Solomon, ca să nu spun și a acelora dintre elini, care sînt admirați pentru înțelepciunea lor, e mai desăvîrșită și mai plăcută lui Dumnezeu decît a tuturor sfinților. Fiindcă apoi și unora dintre începători le luminează cîteodată această lumină, dar mai obscur, precum, invers, și la cei desăvîrșiți se manifestă fructele smereniei, dar altfel decît la începători, de aceea adaugă tot același: „Cele mici la cei desăvîrșiți nu sînt mici, iar cele mari la cei mici nu sînt cu orice preț desăvîrșite"[5]. Că și începătorilor li se arată, din iubirea de oameni, harul dumnezeiesc, afli clar dacă asculți pe admirabilul Diadoh: „Harul, zice acesta, obișnuiește la început să scalde sufletul în lumină proprie, puternic simțită, iar pe la mijlocul luptelor produce în chip neștiut fructe"[6]. „Căci Duhul Sfînt, după grăitorul în duh Nil, împreună pătimind de slăbiciunea noastră, ne vizitează chiar cînd sîntem necurățiți, și de află numai mintea rugîndu-i-se iubitoare, intră în ea și alungă toată falanga de cugetări și gînduri ce o înconjoară"[7]. Iar sfîntul Macarie zice: „Dumnezeu fiind bun ascultă cu multă iubire de oameni cererile celor ce se roagă. Cel ce se silește spre rugăciune, chiar de nu arată față de celelalte virtuți aceeași rîvnă, totuși e cercetat uneori de harul dumnezeiesc de la care primește darul rugăciunii potrivit cu cererea lui către Dumnezeu. De celelalte bunuri însă rămîne lipsit. Trebuie deci să nu fie nepăsător față de celelalte, ci să-și facă inima, care se opune sforțărilor

[1] P.G. 38, 996 A.
[2] P.G. 88, 1033 D.
[3] P.G. 88, 1033 B.
[4] Ibidem.
[5] P.G. 65, 1191 D.
[6] P.G. 79, 1180 C.

și științelor, supusă și ascultătoare lui Dumnezeu spre a tinde și a cîștiga toată virtutea. În felul acesta va crește și harisma rugăciunii dăruită de Duhul, adăugîndu-și smerenia și iubirea nemincinoasă și adevărată și toată tabla virtuților pe care a cerut-o deodată"[1].

Observi caracterul sfaturilor Părinților? Adaugă să clădească ce mai trebuie. Nu dărîmă temeliile pe motiv că nu sînt încă ridicate zidurile, nici nu surpă zidurile pe motiv că nu e așezat încă acoperișul. Doar știe oricine care experiază că împărăția cerurilor semănată în noi e ca un grăunte de muștar, care e mai mic decît toate semințele, dar crește atît de mare și copleșește atît de mult toate puterile sufletului, încît servește de adăpost plăcut și păsărilor cerului. Dar aceștia de care vorbești, voind să judece fără să discearnă, sînt împiedicați de neexperiența lor, chiar de ar vrea să spună ceva tuturor fraților. Însușindu-și fără rușine dreptul de judecată al lui Dumnezeu, pe unul îl declară vrednic de har, pe altul nu, după cum li se pare lor. Ar trebui să știe că singur Dumnezeu are să judece cine e vrednic de harul său. Dacă învrednicește El pe careva, „cine ești tu cel ce judeci pe sluga altuia?" (Rom. 14, 4), cum zice apostolul.

Dar noi întorcîndu-ne de unde am pornit și mai adăugînd puține cuvinte să punem capăt acestui cuvînt întins prea mult.

Cel ce nu crede taina aceasta mare a harului celui nou și nu caută spre nădejdea îndumnezeirii, nu va putea disprețui plăcerea cărnii, a banilor, a avuției și mărirea de la oameni. Sau chiar de-ar putea-o face pentru scurtă durată, îl cucerește mîndria că a ajuns desăvîrșirea, prin ceea ce e tîrît iarăși în rîndul celor necurățiți. Cel ce caută însă spre ea, chiar de-ar dobîndi tot lucrul bun, avînd mereu înaintea privirii sale desăvîrșirea care trece peste orice margini și care nu poate fi niciodată încheiată, nu se socotește să fi realizat ceva și se face tot mai smerit, gîndindu-se pe de-o parte la înălțimea sfinților care l-au precedat, pe de alta la prisosința nesfîrșită a iubirii de oameni a lui Dumnezeu, strigă plîngînd cu Isaia: „Vai mie, că necurat fiind și buze necurate avînd, am văzut cu ochii mei pe Domnul Savaot" (Is. 6, 5). Iar plînsul acesta înmulțește curăția căreia Domnul harului îi dăruiește mîngîierea și luminarea Sa. De aceea zice Ioan, cel ce învață din experiență: „Abisul durerii a văzut mîngîierea, iar curăția inimii a primit luminarea"[2]. Această luminare o poate primi deci numai inima curată, toate cele ce se spun însă și se cunosc despre Dumnezeu, le primește și inima necurată.

[1] P.G. 34, 952 D.
[2] Ioan Scărarul, P.G. 88, 813.

E clar prin urmare că această luminare este mai presus de rațiune și d[e] cunoștință. Chiar de-o numește cineva și înțelegere, ca una ce e dată pr[in] mijlocirea Duhului Sfînt, totuși se gîndește la altfel de înțelegere, la ce[a] duhovnicească, ce nu încape nici chiar în mințile credincioșilor, dacă nu s[e] curățesc prin fapte. De aceea, însuși Cel ce e văzut și dă putința de-a vede[a], adică Dumnezeu, lumina minții curate, zice: „Fericiți cei curați cu inima c[ă] aceia vor vedea pe Dumnezeu" (Mt. 5, 8). Cum sînt deci aceștia de acee[a] fericiți, dacă vederea de care e vorba este cunoștința pe care o avem și no[i] cei necurățiți? Cine a zis așadar acela care a fost luminat și a descris această luminare, că: „Luminarea nu este cunoștință, ci e lucrare negrăită; văzută nevăzut, nu sensibil, și înțeleasă neștiut, nu rațional"[1].

S-ar mai putea adăuga și altele. Dar mă tem să nu fie și acestea de prisos. Căci cum spune același sfînt: „Cel ce vrea să descrie cu cuvinte simțirea și lucrarea luminării dumnezeiești celor ce n-au gustat-o, e asemenea celui ce vrea să descrie cu cuvinte dulceața mierii, celor ce n-au gustat-o". Către ti[ne] însă am scris aceste cuvinte ca să cunoști sigur adevărul, iar pe noi să ne [știi] de acord cu spusele Părinților, dintre care pe unele le-am amintit, iar pe celelalte le adăugăm mai jos, cu îndemnul să le citești.

[1] Ioan Scărarul l.c.

APOLOGIE MAI EXTINSĂ

În care se arată că negînd sfinții darul îndumnezeirii al Duhului, pe care îl depășește Dumnezeu după ființă, nu numai îndumnezeire nefăcută (αγενητον θεωσιν), ci și dumnezeire (θεοτητα) – prin aceasta nu afirmă doi dumnezei. Sau despre lucrările dumnezeiești și despre împărtășirea de ele.

Cine e împins de nebunie pînă la atîta îndrăzneală încît să se opună cuvintelor sfinților Părinți, acela e departe de teologia sigură a creștinilor. Și evident că dacă el nu venerează și nu admiră învățătura acelora, nu vom lăuda nici noi ideile lui. Căci prin ce se va dovedi demn de credință dacă el nu-i socotește pe sfinți demni de credință. Iar dacă vrea să-și potrivească cuvintele după adevărul propovăduit de Părinți, socotit ca măsura cea dreaptă și nedeviată, atunci și noi lăsîndu-ne conduși cu ajutorul lui Dumnezeu de el și măsurîndu-ne după măsura neschimbabilă a lui, vom destrăma ceea ce s-a scris împotriva noastră și vom rechema la acest adevăr pe cei ce ne acuză în deșert, care cad în multe privințe de la calea cea dreaptă.

Învățătura despre Dumnezeu unele ni le predă despre El în mod unit, altele în mod distinct. Și nici cele unite nu e permis a le deosebi, nici cele deosebite a le confunda. Iar cel ce opune pe unele din acestea celorlalte și încearcă să desființeze unele prin altele și celor ce cred corect că Dumnezeu este unul le opune această deosebire, iar celor ce văd cele deosebite în Dumnezeu le opune unitatea și netîmpărțirea Lui, închipuindu-și astfel că îi dovedește ca politeiști, acela să știe că se folosește de enunțările Duhului contra Duhului, cum se foloseau învățații elini de creație împotriva creatorului. Și să mai știe că fiind mai ignorant decît oricine, după cuvîntul apostolului, nu înțelege nici aceea că negațiile nu sînt opuse la Dumnezeu afirmațiilor. El este și existent și neexistent, și pretutindeni și nicăieri, și cu multe nume și fără nume, și veșnic în mișcare și nemișcat, scurt vorbind e toate și nimic din toate. Căci cele ce apar ca opuse și foarte străine între

olaltă, ca refuzînd orice împreunare, la Dumnezeu se împacă și se împreună fiind la fel de adevărate.

Astfel dumnezeiescul (το θειον) este și nu este unul. Putem afirma evlavios ambele lucruri. E și una și alta în multe și diferite chipuri. Nu este unul pentru că depășește unitatea (καθ'υπεροχην), fiind mai presus de unul și determinînd pe unul. Nu este apoi unul pentru că e împărțit: Dumnezeu cel unul se împarte în trei ipostasuri perfecte, căci Tatăl și Fiul și Duhul Sfînt sînt persoane deosebite ale dumnezeirii celei una, neavînd loc nici o substituire a uneia prin alta (αντιστροφη) și nici o confuzie întreolaltă. Pe lîngă aceasta, mai e la Dumnezeu o deosebire: existența lui Iisus cea după noi, perfectă și neschimbată[1]. Apoi Dumnezeu cel unul, închinat în trei ipostasuri și o singură ființă, se împarte fără părți și fără împărțeală (αμερως και αμεριστως) și în diferite lucrări (forțe lucrătoare). „Se înmulțește Dumnezeu, zice dumnezeiescul Maxim, prin voința referitoare la fiecare lucru de-a produce existențele multiplicîndu-le prin emanațiile providențiale". Iar după apostol, „Unuia prin Duhul se dă cuvîntul înțelepciunii, iar altuia cuvîntul cunoștinței întru același Duh. Și unuia credința, iar altuia harismele tămăduirilor întru același Duh" (1 Cor. 12, 8-9). Dar, deși, după Dionisie cel Mare deosebire dumnezeiască este și emanația sau lucrarea făcătoare de bine (η αγαθοπρεπης προοδος), unitatea dumnezeiască înmulțindu-se în mod supraunitar (υπερηνωμενως) prin bunătate, totuși pe lîngă toată această deosebire dumnezeiască (κατα την θειαν διακρισιν), darurile puterile de viață făcătoare, cele de înțelepciune făcătoare sînt unite.

Iar cum spune tot Dionisie omenească acțiune divină a lui Iisus se deosebește și de emanația aceasta de bine făcătoare, căci la faptele Sale Tatăl și Duhul n-au participat în nici un fel decît doar în măsura în care lucrează Dumnezeu în toate în baza bunăvoinței și iubirii Sale de oameni"[3].

Dacă deci „ne silim și noi, cu marele Dionisie, să și unim cele dumnezeiești și să le și distingem în cuvintele noastre așa cum de fapt se și unesc și se și disting acelea"[4], trebuie să mărturisim că altceva e ființa și altceva ipostasul sau persoana la Dumnezeu, deși unul este Dumnezeu cel închinat într-o singură ființă și în trei ipostasuri. *La fel altceva e ființa și altceva emanația sau lucrarea sau voința la Dumnezeu, deși unul este Dumnezeu,*

[1] Dion.Areop. P.G. 3, 639 C.
[2] P.G. 3, 644 A.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem.

lucrător și voitor, dar precum cînd îl numești voitor, îl arăți că are voință, tot astfel numindu-L lucrător, Îl indici ca avînd lucrare. Și dacă zice cineva că cel lucrător n-are lucrare, e clar că-l socotește nelucrător, dăruindu-l doar sunetul gol al cuvîntului *lucrător*. Căci e cu neputință să lucreze lipsit de puterea naturală lucrătoare (ενεργεια), precum e cu neputință să existe fără ființă și natură.

Precum deci cînd auzim pe Fiul că zice: „Eu și Tatăl una sîntem", nu amestecăm ipostasurile, ci ne gîndim la unitatea ființei și la faptul că Fiul nu părăsește sînul părintesc — știm doar că una este ființa cea mai înainte de veacuri, sfîntă și închinată de toți și că Dumnezeu e după ființă monadă neîmpărțită, iar după ipostasuri Treime — tot așa cînd zicem că ființa și lucrarea lui Dumnezeu sînt una, nu desființăm emanația dumnezeiască, nici nu facem natura lucrătoare, lucrare, nici nu le dizolvăm una într-alta; căci deși în natura simplă și necorporală dumnezeiască și ființa și lucrarea sînt de același caracter (λογος), totuși își are fiecare notele sale nealterate, proprii ei și una rămîne ființă, iar cealaltă lucrare. Fiul încă are același caracter cu Tatăl, pentru că orice naștere face pe cel născut la fel cu născătorul, dar rămîne Fiu, netransformîndu-se din cauza identității și a aceluiași caracter după ființă în Tatăl. Bine cugetă drept n-ar primi aici nici termenul de caracter, ci numai numirile (de Tată și Fiu – n.tr.), căci divinul după ființă este nedeterminabil. Întrucît și ființa și lucrarea se deosebesc în oarecare fel, ele iarăși nu sînt de același caracter. Simplitatea lui Dumnezeu nu se alterează însă pentru aceasta. Așa scrie undeva și Vasile cel Mare. Iar înțeleptul în cele dumnezeiești Chiril zice limpede: „De ființa dumnezeiască ține să nască, de lucrare, să creeze". Natura și lucrarea nu sînt același lucru. Dacă însă uneori spunem că sînt același lucru, nu o spunem fiindcă ar fi tot una ceea ce indică cele două nume, ci, pe lîngă faptul că au același caracter divin (τον αυτον λογον) cum s-a spus, și din motivul că lucrarea este în chip supranatural inepuizabilă și necuprinsă, calitate pe care o are numai Dumnezeu, singur fiind în chip negrăit veșnic lucrător, fără schimbare. Așadar, nu în sensul că lucrarea e ființă și nu *din* ființă, ci pentru că Dumnezeu, avîndu-le toate concentrat și unitar, le lucrează pe toate fără să se împartă și fiind întreg strîns în Sine și nepărăsindu-Se pe Sine niciodată prin emanarea spre fiecare, e întreg și singur în toate, ca cel neîmpărțit în cele împărțite.

Dacă știința și mintea sînt același lucru, deși mintea există virtual mai înainte, iar mai pe urmă devine lucrare și are ca ceva dobîndit, puterea de-a

cunoaşte cu certitudine şi adevărat, cu cît mai mult va fi aceasta la Dumnezeu, la care nu e nimic recent, neadăugindu-se şi nepierind nimic niciodată.

Mintea este deci identică cu ştiinţa, dar ştiinţele sînt multe, fiind multe lucruri cunoscute, iar mintea e una stăpînind toate cunoştinţele şi fiind însăşi cauza fiecăreia din ele şi nu viceversa. Prin ştiinţă, apoi, mintea învăţătorilor se împărtăşeşte celor ce învaţă de la ei. După fiinţă însă, ea e neîmpărtăşibilă şi netransmisibilă. Vezi cum se deosebesc? Iar dacă ştiinţa şi mintea şi sînt şi nu sînt una, cum nu vor fi la Dumnezeu fiinţa şi lucrarea şi identice şi neidentice? Mai ales că la El nici cele contradictorii nu se luptă între ele, cum spun Părinţii. Că acestea sînt unul şi acelaşi lucru la Dumnezeu, o recunosc şi contrarii noştri. Sau, mai bine zis, n-o recunosc nici aceasta corect. Căci unii spun că fiinţa şi lucrarea dumnezeiască sînt una în sensul că numirile acestea au aceeaşi însemnare, ca să nu fie mulţi dumnezei sau unul compus din diferite părţi, oricum ar fi ele. Dar nu poate fi ceva compus cu propria sa lucrare, aşa cum nu e compusă raza pentru că luminează. Folosind acestea două numiri cu un singur înţeles, înşală pe auzitori că admit la Dumnezeu şi fiinţă şi lucrare, pe cînd în realitate nu cugetă pe acelaşi Dumnezeu ca fiind şi una şi alta, ci Îl indică prin mai multe numiri ca fiind cu totului tot una. După cugetarea lor, Dumnezeu este fiinţă nelucrătoare (*οὐσία ἀνενέργητος*), sau lucrare fără fiinţă (*ἐνέργεια ἀνούσιος*) şi aceasta nu în sensul că Dumnezeu depăşeşte aceste categorii (*καθ' ὑπεροχήν*) ci că e lipsit de ele. Căci dacă fiinţa şi lucrarea sînt cu totul nedeosebite, una din aceste numiri trebuie să fie sunet gol neavînd o idee proprie. Şi aceştia le folosesc cînd vorbesc de Dumnezeu ca Sabelie. Precum acela vorbea de-o fiinţă cu trei nume reducînd ipostasurile la fiinţă, la fel aceştia propovăduiesc o fiinţă cu două nume, confundînd cu ea lucrările naturale. Mai bine zis, fac din cuvîntul *lucrare* un sunet gol referindu-o la natura dumnezeiască fără vreun înţeles propriu. De aceea şi recunosc ei lui Dumnezeu numai o singură lucrare şi putere necreată ca fiind identică şi nedeosebită de fiinţa lui Dumnezeu, pe celelalte le reduc la rangul de făptură.

Noi însă am învăţat de la Părinţi că toate lucrările lui Dumnezeu sînt necreate. Bineînţeles, dacă nu numeşte cineva şi rezultatul lucrării (*τὸ ἐνέργημα*), efectul ei, tot lucrare. Cînd atribuim lui Dumnezeu o singură lucrare, o înţelegem pe cea care le cuprinde pe toate unitar. Cum zic Părinţii, precum soarele prin aceeaşi rază şi luminează şi încălzeşte şi înviorează şi creşte şi fecundează, la fel Dumnezeu printr-o singură lucrare lucrează toate. Precum deci vorbind de soare, dacă vei aminti de lucrarea care le cuprinde

pe toate, pe toate le vei înţelege, iar dacă le vei aminti pe toate, o înţelegi pe acea una, tot aşa e şi la Dumnezeu. De aceea vei afla aceeaşi lucrare dumnezeiască şi necreată amintită uneori la singular, alteori la plural. „Trupul Domnului, se zice, a îmbogăţit lucrările dumnezeieşti, prin unirea neamestecată cu Cuvîntul, care şi-a arătat prin el lucrarea proprie". Vezi că aceeaşi este şi una şi multe? Cum s-ar deosebi deci în create şi necreate?

Noi înţelegem că fiinţa şi lucrarea sînt una nu reducîndu-le la aceeaşi însemnare, ci considerîndu-le nedespărţite, Dumnezeu întreg, unic şi etern fiind cunoscut neîmpărţit prin fiecare din lucrări. Din aceasta se vede că Dumnezeu nu e compus, ci simplu. Iată ce zice înţeleptul în cele dumnezeieşti, Damaschin: „Ca să nu fie Dumnezeu compus, ceea ce-i extrema impietate, trebuie să nu considerăm nimic din cele spuse despre Dumnezeu ca referindu-se la fiinţa, ci să le considerăm ca exprimînd fie ceva ce nu este, sau vreo relaţie, fie ceva din cele ce decurg din natura dumnezeiască sau vreo lucrare"[1]. Numele *Dumnezeu* este numele unei lucrări, derivînd de la *a se întinde şi a le proteja pe toate* (*θέειν καὶ πάντα περιέπειν*), sau de la *a arde* (*αἴθειν*), sau de la *a privi* (*θεᾶσθαι*) toate, căci toate le-a privit mai înainte de facerea lor, cugetîndu-le netemporal şi fiecare se face la timpul mai înainte hotărît după conceptul netemporal al voiei Lui, concept care este predeterminare şi icoană şi model[2]. Ceea ce se face este creat. Predeterminarea însă şi voinţa cea dumnezeiască şi preştiinţa coexistă din veci cu fiinţa lui Dumnezeu şi sînt fără început şi necreate. Dar nici una din ele nu e fiinţa lui Dumnezeu, cum s-a spus mai sus. E aşa de departe de a fi aceasta fiinţa lui Dumnezeu, încît Vasile cel Mare zice în Antiretice că preştiinţa lui Dumnezeu despre ceva n-are început, dar se sfîrşeşte după ce s-a petrecut lucrul preştiut. Sînt deci de acord cu noi şi contrarii noştri (deşi nu în sensul corect) că lucrarea necreată a lui Dumnezeu este aceeaşi cu fiinţa lui Dumnezeu, dar nu admit şi că nu e aceeaşi. Noi am dovedit aici în chip clar şi că nu e aceeaşi.

Dar nu numai preştiinţa şi voinţa, care sînt lucrări naturale ale lui Dumnezeu, sînt necreate şi fără început şi nu sînt fiinţe, ci toate cele ce decurg din natura dumnezeiască şi coexistă cu ea şi nu sînt fiinţă, sînt fără început şi nu introduc nici o compoziţie în fiinţă, aşa cum am auzit mai sus. Pe lîngă aceasta, fiinţa lui Dumnezeu cea mai presus de fiinţă e fără nume, neputîndu-se exprima şi întrecînd înţelesul oricărui cuvînt, lucrările au însă

[1] P.G. 94, 836.
[2] Aproape literal din Damaschin, ibid., col. 837.

fiecare nume. De aceea neavînd un nume propriu pentru acea suprafiinţă o numim cu nume de-ale lucrărilor. Apoi, natură naturală n-ar spune nimeni; nici fiinţă fiinţială. Lucrările lui Dumnezeu însă sînt numite de sfinţi naturale şi fiinţiale. „Toate cîte le are Dumnezeu, zice dumnezeiescul Maxim, le are prin natură (φύσει) şi nu cîştigate". Şi iarăşi: „Suprimînd voia naturală şi lucrarea fiinţială, nu va mai fi nici Dumnezeu, nici om". Prin acestea sînt dovediţi limpede ca atei cei ce ne acuză pe noi de diteism pentru că socotim necreată şi fiinţială lucrarea dumnezeiască, pe care ei o desfiinţează. Dar Părinţii numesc lucrările dumnezeieşti şi însuşiri naturale. Împreună cu teologul din Damasc mărturisim şi noi că Hristos are, corespunzător cu cele două naturi, „însuşirile naturale duble ale ambelor naturi: două voinţe naturale, cea dumnezeiască şi cea omenească, două lucrări naturale, cea dumnezeiască şi cea omenească, două libere arbitre, cel dumnezeiesc şi cel omenesc, înţelepciune şi cunoaştere dumnezeiască şi omenească"[1]. Nu sînt deci însuşirile naturale, naturi, precum nici despre cele ipostatice care încă sînt multe la fiecare ipostas, n-ar zice cineva că sînt ipostasuri. Mai adăugăm: lucrarea e din fiinţă, dar nu şi fiinţa din lucrare; fiinţa e cauză, iar lucrarea e cauzată. Cea dintîi subzistă de sine (αὐθυπόστατον), cea de-a doua nu subzistă de sine (ἀνυπόστατον καθ' ἑαυτήν); toate lucrările sînt în legătură cu suprafiinţa aceea (περὶ τὴν ὑπερουσιότητα ἐκείνην). „Orice se spune despre Dumnezeu, zice dumnezeiescul Grigorie al Nisei, fie din obişnuinţă omenească, fie potrivit Sf. Scripturi, înseamnă ceva din cele în legătură cu ea, ea însăşi este aceea în legătură cu care sînt toate, nu numai cele de sub timp, ci şi cele de sub veac; şi nu numai acestea, ci şi cele ce se cugetă în mod demn de Dumnezeu ca fiind în El mai presus de veacuri". „Dintre acestea nu voi declara ceva dobîndit de Duhul", zice Atanasie cel Mare. Şi iarăşi: „La Dumnezeu numirile: cel ce este, Dumnezeu, cel mai presus de fire, cel nemărginit şi cele asemănătoare sînt termeni ce exprimă unele din cele în legătură cu El; ele nu indică nimic din cele ce se referă la fiinţa şi la natura Lui".

Să arătăm apoi că după fiinţă Dumnezeu este neîmpărtăşibil, după harul îndumnezeitor însă şi după lucrare, care se numeşte şi slava lui Dumnezeu, se împărtăşeşte şi se arată celor vrednici. Iar dacă ar îndrăzni cineva să declare această lucrare creată, ar fi respins de Vasile cel Mare care zice că cel vrednic se face fiu al luminii, se împărtăşeşte de slava veşnică, sau în alt

[1] P.G. 14 1033.

loc că este o slavă a lui Dumnezeu naturală, cum e lumina slavă a soarelui, şi este o altă slavă eternă. De aceea şi Grigorie cel cu numele de teologul, înşirînd bucuriile viitoare, aminteşte pe lîngă vederea altei slave şi pe cea a slavei celei mai înalte. Iar Atanasie cel Mare ne spune că nu fiinţa lui Dumnezeu au văzut-o sfinţii, ci slava pe care au văzut-o şi apostolii pe munte în chip negrăit. Pe aceasta o numeşte tot el şi slava naturală a lui Dumnezeu, pe cînd înţeleptul în cele dumnezeieşti Damaschin îi spune raza naturală a dumnezeirii.

Altă dovadă: numai a cugeta măcar că Dumnezeu şi sfinţii vor avea odată o singură fiinţă, este lucru nelegiuit. Dar că în Dumnezeu şi în cei îndumnezeiţi va fi o singură lucrare, o spune înţeleptul în cele dumnezeieşti, Maxim, numind aceasta îndumnezeire (θέωσιν). Căci vor străluci şi drepţii cum a strălucit Domnul pe munte, arătîndu-se ca alţi sori prin împărtăşirea de lumina aceea îndumnezeitoare.

Aş putea afla, cercetînd, şi alte dovezi că nu sînt identice în Dumnezeu fiinţa şi lucrarea. Aceia însă, suferind de-o grozavă orbire faţă de atît de însemnate dovezi, aleg şi aduc din Sf. Scriptură locurile care li se par că mărturisesc identitatea lor, în credinţa că acele locuri sînt contrare învăţăturii noastre. Ei se poartă ca Sabelie care a ales şi a adus din Sf. Scriptură contra celor ce venerau o fiinţă în trei ipostasuri, locurile care arată că fiinţa lui Dumnezeu este una şi neîmpărţită. Se înţelege însă că aceasta nu este un motiv ca să numărăm nici fiara aceea libiană între oile lui Hristos, nici pe aceşti la fel de mari nelegiuiţi printre dreptcredincioşi. Căci acela făcea nesubzistent (ἀνυπόστατον) pe Unul Născut şi pe Duhul, declarîndu-i întru toate una cu Tatăl şi nedeosebiţi de El. Iar aceştia fac nesubzistentă fiinţa cea în trei ipostasuri, declarînd-o întru toate una cu lucrarea şi nedeosebită de ea, cu lucrarea care nu subzistă de sine. Acela spunea că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt sînt nume goale de orice realitate, referindu-se la un singur lucru. Aceştia spun exact la fel despre toate numirile dumnezeieşti, toate, spun, înseamnă un singur lucru: fiinţa lui Dumnezeu. Şi tot ce nu e identic şi cu totul nedeosebit de ea, spun că e creat, deoarece nu e decît un singur lucru necreat, fiinţa lui Dumnezeu. Iată-i că s-au pomenit iarăşi reducînd pe Dumnezeu la făptură. Căci după dumnezeiescul Maxim şi toţi ceilalţi sfinţi, prin lucrare se caracterizează fiecare natură, lucrarea necreată arată o natură necreată, iar cea creată o natură creată[1]. Fiindcă, apoi, ceea ce indică e

[1] P.G. 91 341.

în mod necesar altceva decît ceea ce se indică, lucrarea care indică natura dumnezeiască e altceva decît acea natură. Dacă însă după acești teologi tot ce e în oarecare mod altceva decît natura dumnezeiască, e creat, lucrarea care indică natura dumnezeiască va fi, după ei, creată; iar împreună cu ea natura indicată.

Ajută-ne Cela ce ești de la început și rămîi în veac neschimbat și toate ai și n-ai nimic dobîndit sau adaos din cele ce se cugetă în legătură cu Tine sau Te acompaniază pe Tine — ajută-ne să răspundem nebunilor care Te salesc, potrivit cu nebunia lor. Căci noi numai pe Tine Te știm atotputernic din veac și aceste puteri niciodată nu le rupem de la natura Ta. Despre natura Ta ne-am învrednicit să știm că e una și simplă și neîmpărțită în sine; puterile Tale însă știm că sînt nu numai multe, ci că întrec orice număr cum spun sfinții Părinți. Și prin fiecare din ele Te faci cunoscut pretutindeni simplu și neîmpărțit. Căci n-are Dumnezeu trebuință de creație pentru a și împlini perfecțiunea ca și cînd i-ar lipsi vreo putere înainte de a fi lumea, nefiind înainte de creație sensibilă și inteligibilă atotputernic, cum îndrăznesc să afirme acum de multe ori acești dușmani ai harului dumnezeiesc. Dacă auzi vreodată că Dumnezeu e putere sau lucrare fără ființă sau ființă fără putere sau lucrare, nu suprima emanația dumnezeiască și nici pe Dumnezeu cel atotputernic fără puterea ce ține de acea emanație, nici nu reduce ființa și natura lucrătoare la o simplă lucrare și nici nu crede că fiecare din aceste numiri se referă fără deosebire la același lucru, ci cunoaște că aceste expresii au înțelesul unor negații cu sens de depășire; nu se poate vorbi adică la Dumnezeu nici de ființă nici de lucrare în sens propriu. Multe care se spun despre Dumnezeu negativ au acest înțeles. Auzi-l și pe Vasile cel Mare cum spune că „lucrarea este puterea arătătoare a oricărei ființe și numai ceea ce nu există (τὸ μὴ ὄν) e lipsit de ea". Iar fericitul Maxim zice: „Ce natură e nelucrătoare sau fără lucrare? Precum nu e nici o natură fără existență, așa nu e nici fără putere naturală, iar dacă e lipsită de aceasta, e lipsită și de existență, căci ceea ce e fără putere, fiind cu totul slab, e lucrul neexistent". Deci cine desparte ființa și puterea, pe care o numim și lucrare, scoate dintre existențe pe amîndouă.

Spunem aceasta recunoscînd că nici ființa nici lucrarea nu se atribuie lui Dumnezeu în sens propriu. Dacă ai cerceta însușirile fiecăreia din ele și mai ales ce pot distinge ele una de la alta, ai vedea că nu se potrivește lui Dumnezeu nici una. Toată ființa suportă stări și faze contradictorii și are deosebiri funciare; iar aceasta le are și le suportă, unită cu lucrarea. Unde poț aș...

...acestea loc la Dumnezeu? Apoi toată lucrarea mișcă și schimbă spre mai bine sau mai rău ființa de care e legată, din punct de vedere al poziției sau al calității. Se poate oare spune același lucru despre Dumnezeu, care, fiind unul și același și persistînd statornic tot timpul într-o identitate nemișcată, lucrează totul în toate? El este unul după ființă, dar puterile și lucrările Lui sînt multe. Căci Duhul Sfînt, ca să vorbim împreună cu Vasile cel Mare, e simplu în ființă, dar variat în puteri; și are o singură natură, dar atotputernică. Iar acestea nu sînt la Dumnezeu în opoziție intreolaltă, lucru pe care l-am spus și mai înainte. După aceste puteri și lucrări și emanații Dumnezeu are multe nume; după ființă însă e fără nume. E fără nume această ființă supraființială, ca una ce e mai presus de orice nume. Chiar și numirile ce și le-a dat Domnul însuși: Eu sînt cel ce sînt, Dumnezeu, lumina, adevărul și viața, numiri pe care teologii le atribuie prin excelență dumnezeirii celei mai presus de dumnezeire, și acestea sînt nume de lucrări. „Cînd zice careva dintre ei, numim ascunsul cel mai presus de ființă, Dumnezeu sau viață, ființă sau lumină sau cuvînt, nimic altceva nu înțelegem prin acestea decît puterile Lui ce coboară la noi, puteri îndumnezeitoare sau de ființă făcătoare, de viață născătoare sau de înțelepciune dătătoare"[1], iar de-L numim sfîntul sfinților, Domnul domnilor, Dumnezeul dumnezeilor, împăratul împăraților, același Părinte ne spune că înțelegem puterile Lui ce vin la noi și că din lucrările și împărtășirile Lui Îl cîntă cei ce se împărtășesc sau doresc să se împărtășească de El. De unde ar fi doar sfinții cei mulți dacă nu s-ar împărtăși din sfințenia aceluia? De unde dumnezeii cei mulți care vor avea stînd în mijlocul lor în veacul viitor și nesfîrșit pe Dumnezeu cel unul, dacă nu s-ar împărtăși din dumnezeirea Lui? De unde împărații și domnii, dacă nu s-ar împărtăși de domnia și împărăția Lui? Se vor împărtăși deci de împărăție sau dumnezeire sau sfințenie creată? Vai, ce impietate! Cine spune aceasta face pe Dumnezeu creatură, iar împărăția, dumnezeirea și sfințenia Lui le declară create.

Despre dumnezeire nu se poate spune în cîte locuri din Sf. Scriptură e scris că Dumnezeu ne va face părtași ai dumnezeirii Sale. Despre împărăție iarăși, cine nu cunoaște nădejdea chemării noastre, că dacă suferim împreună vom și împărăți împreună și vom fi moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori cu Hristos. Oare împărăția lui Hristos e alta decît a lui Dumnezeu? Sau împărăția cerurilor e alta decît a lui Hristos? Doar și

[1] Dion. Areop., P.G. 3, 645 B.

aceasta e făgăduită de Hristos săracilor pe care îi fericește. Auzi-l și pe înțeleptul în cele dumnezeiești, Maxim, zicînd: „Este un lucru mai presus de veacuri, împărăția lui Dumnezeu. Căci nu e permis să fie întrecută de veacuri sau de ani împărăția lui Hristos" Aceasta credem că este moștenirea celor mîntuiți căreia în altă parte îi zice „transmiterea prin har a celor ce le are Dumnezeu natural", iar altă dată „însuși chipul frumuseții dumnezeiești". Dacă vroiai să afli și despre sfințenie, că cei sfințiți se împărtășesc de însăși sfințenia lui Dumnezeu, ascultă-l pe Vasile cel Mare, care zice: „Precum fierul ce stă în mijlocul focului nu încetează de a fi fier, dar prin intensiv contact cu focul aprinzîndu-se și primind în sine toată natura focului se preface și după culoare și după lucrare în foc, la fel sfintele puteri posedă prin comuniunea cu Cel sfînt prin natură, sfințenia impregnată în tot ipostasul lor și amestecată cu natura lor. Deosebirea între ele și Duhul sfînt e că Duhul Sfînt are sfințenie prin natură, iar ele se sfințesc prin participare".

Toți aceștia, prin urmare au un început nu numai în ce privește natura lor creată ci și în a fi sfinți, dumnezei împărați. Împărăția însă și dumnezeirea și sfințenia pe care o au este necreată și fără de început. Căci se împărtășesc de însăși împărăția lui Dumnezeu cea necreată. Iar aceasta nu se rupe de la El ci ei se unesc mai presus de lume cu Dumnezeu cel veșnic, singur sfînt și împărat al tuturor.

Se ivește întrebarea oare altceva este dumnezeirea și altceva este împărăția și iarăși altceva sfințenia? Da, altceva este ceea ce e indicat prin fiecare din acestea, dar nu sînt străine între ele, pentru că sînt puterile și lucrările unui singur Dumnezeu. Cine zice că din pricina acestora sînt mulți dumnezei sau unul compus va zice aceasta cu mult mai mult din pricina celor trei ipostasuri. Dar nici cele ce se deosebesc la Dumnezeu nu sfîșie unitatea Lui nici unitatea Lui nu confundă cele ce se deosebesc. Acestea se împart în mod neîmpărțit și sînt unite împărțindu-se. Dar tuturor acestor lucrări le stă deasupra Dumnezeu după ființă pe de-o parte, ca unul ce după ființă este mai presus de nume, iar după lucrări poate fi numit, pe de altă, deoarece după ființă e neîmpărtășibil iar după lucrări se împărtășește. Pe lîngă aceasta, deoarece după ființă e cu totul neînțeles, iar din lucrări e înțeles în oarecare fel, „noi, zice, din lucrările Lui spunem că cunoaștem pe Dumnezeul nostru, de ființa Lui nu credem că ne putem apropia"[1]. În sfîrșit,

[1] Vasile cel Mare P.G. 32, 869

pentru că ființa este cauza acestor lucrări și în calitate de cauză e deasupra lor.

Nu trebuie să ne mirăm că ființa și lucrarea sînt la Dumnezeu una și Dumnezeu e unul și totuși ființa este cauza lucrărilor și în calitate de cauză e mai presus de ele. Doar știm că și Tatăl și Fiul sînt una și unul este Dumnezeu, dar Tatăl este cauza Fiului și în calitate de cauză e mai mare ca Fiul, iar dacă aici, deși Fiul este de sine subsistent (αὐθυπόστατον ὄντος) și de-o ființă cu Tatăl, totuși în calitate de cauză Tatăl este mai mare, cu mult mai mult va întrece ființa lucrările care nu sînt nici de-o ființă cu ea nici de altă ființă. Căci pentru a fi așa ceva ar trebui să fie de sine subsistente; or, nici una dintre lucrări nu este de sine subsistentă. De aceea sfinții zic că ele sînt din veci prin natură în legătură cu Dumnezeu. Iar dacă binele și suprafințialitatea, neînceputoria și nemărginirea și cele asemenea sînt în legătură cu Dumnezeu din veci, cei ce spun că Dumnezeu după ființă e dincolo de acestea, care sînt cugetate la El din veci, nu L socotesc nici cauză a lor după ființă. Căci cauza întrucît e cauză e mai presus de cele cauzate. Ei sînt așadar cei bolnavi de diteism, mai bine zis de politeism. Căci nu reduc la o singură cauză și la un principiu necauzat toate, ci susțin multe principii și multe cauze originare și necauzate. Ori lucinai pe acestea, ca să i rușineze înțeleptul în cele dumnezeiești Maxim le numește lucruri (ἔργα) ființiale în jurul lui Dumnezeu.

Să nu creadă însă cine aude pe sfînt numindu le lucruri că acestea sînt făpturi. Ci fiindcă a fost lipsă de voință și de preștiință de predeterminări și de providențe lucrătoare, iar dacă de ele, și de virtute și de cele ce o acompaniază pe aceasta, fiindcă acestea erau active și înainte de creație cumai așa pentru se realiza creația la timpul potrivit de aceea le-a numit sfîntul pe acestea și lucruri. Căci sînt lucrări dumnezeiești și anterioare creației și că Dumnezeu e mai presus de ele află de la Vasile cel Mare care tratează despre Duhul Sfînt: „Cum vom înțelege, zice, cele de dincolo de veacuri? Care erau lucrările Lui înainte de creația inteligibilă? Cîte haruri s-au coborît din El asupra creației?" Care e puterea Lui revărsată peste veacurile ce aveau să vină? Căci ea exista și preexista și coexista cu Tatăl și cu Fiul înainte de veacuri"[1]. Chiar dacă ai înțelege ceva din cele ce sînt dincolo de veacuri, și aceea este mai jos decît Duhul. E vorba deci de lucrările lui Dumnezeu dinainte de veacuri viața, nemurirea, simplitatea,

[1] P.G. 32, 156

nemărginirea și, scurt vorbind, toate cîte le înșiră Atanasie cel Mare ca fiind din natură în jurul lui Dumnezeu. „Să nu-mi fie mie, zice acela, a declara ceva dobîndit la Duhul; căci nici sfințenia, nici nestricăciunea, nici bunătatea, nici altceva din cele ce sînt pe lîngă Dumnezeu nu o are Duhul Sfînt dobîndită. Ci din natură (φύσει) e sfînt, din natură e bun, din natură nemuritor". Acestea le-a numit înțeleptul în cele dumnezeiești Maxim lucruri și tot despre ele a spus că sînt la Dumnezeu ființial. Căci pot fi numite lucrările cu numele apropiat lucruri. Dar și înțeleptul în cele dumnezeiești, Damaschin, spune că lucrarea e numită și lucru (ἐνέργημα) și lucrul lucrare. Dar că altceva este puterea și lucrarea și altceva ființa și natura, îți va spune tot acela, distingîndu-le clar: „Să se știe, zice, că altceva e lucrarea și altceva lucrătorul. Lucrarea este mișcarea activă și ființială a naturii, lucrătorul este natura din care decurge lucrarea"[1].

Deosebiri naturale și ființiale nici nu sînt, nici nu se atribuie lui Dumnezeu, căci acestea sînt deosebiri care constituie lucrurile la care există. Iar Dumnezeu constituie însuși toate cele ce sînt în legătură cu El. Ba prin deosebirile ființiale se constituie și ființe deosebite, ori la Dumnezeu nu e decît o singură ființă care nu primește în sine nici o deosebire. Apoi quidditatea unui lucru se cunoaște din deosebirile ființiale ale lui. De Dumnezeu însă știm că este, dar ce este sau cum este nu pot ști nici îngerii nici oamenii. Să mai amintim că deosebirile ființiale fiind multe, la fiecare lucru deosebirea unuia față de altul e ca deosebirea față de alt gen, ceea ce e cu neputință să se potrivească naturii celei necugetabile. Pe lîngă acestea, fiecare dintre aceste deosebiri e mai generală decît cel care o are, revine la mai mulți. Cele ce le are Dumnezeu însă toate sînt unice: „nimenea, zice, nu e bun fără numai Dumnezeu". El e „cel fericit și singur stăpîn, singur avînd nemurirea, locuind în lumina cea neapropiată". Și multiplicitatea nu e numai în ce privește indivizii și numărul lor, ci și după specie. Or, unde se află aceasta la natura tripersonală cea unică? Deosebiri naturale și ființiale nu sînt deci în ea. Lucrări naturale și ființiale însă sînt și i se atribuie. Căci acestea nu sînt constitutive, ci caracterizatoare, adică indicatoare. Nici nu arată ce este Dumnezeu, adică cum este după ființă și nici nu sînt multe după specie. Numai unul este ființă gramaticală.

Cît privește numirile de putere și lucrare, ele uneori se întrebuințează pentru același cuprins. În mod special însă lucrare înseamnă *întrebuințarea*

[1] P.G. 94, 1048.

puterii înnăscute. Uneori se dă acest nume și rezultatului întrebuințării. Rezultatul e totdeauna, sau mai bine zis de cele mai multe ori, creat. Între buințarea însă și lucrarea, pe care o numim și putere, sînt sau amîndouă create, sau amîndouă necreate. Că aceste puteri se numesc și lucrări, afli de la dumnezeiescul Damaschin, care a clarificat limpede aceste lucruri. „Toate puterile, zice acela, cele cunoscătoare, cele vitale, cele naturale și cele artistice se numesc lucrări". Iar că lui Dumnezeu, deși nu-i atribuim deosebiri ființiale sau naturale, îi atribuim lucrări, afli iarăși tot de la acela. „E cu neputință, zice, să existe ființă lipsită de lucrare naturală, căci lucrarea naturală este puterea indicatoare și mișcarea fiecărei ființe, de care numai cel ce nu există e lipsit. De unde urmează că cele ce au aceeași ființă au și aceeași lucrare". Iar în altă parte, învățînd despre cele două lucrări naturale în Hristos, zice: „Dacă orice lucrare e definită ca mișcarea ființială a vreunei naturi, unde a văzut cineva natură nemișcată sau cu totul nelucrătoare sau unde a aflat lucrarea care să nu fie mișcare a unei puteri naturale".

Iar dacă cineva ar declara această lucrare care, cum ai auzit, e altceva decît natura (căci natura e lucrătorul, nu lucrarea), creată sau nici creată nici necreată, cum fac contrarii noștri, acela desigur ar cădea în grozave și complicate blasfemii. De-aici ar urma sau că nu există Dumnezeu deloc, căci ceea ce n-are nici lucrare creată nici necreată nu există în nici un fel, sau că e creat și El, căci tot ce are lucrare creată e și el creat. Ba sînt și mai răi decît cei vechi cei ce susțin aceasta. Ca și acela nu recunosc nici aceștia decît o singură lucrare în Hristos, și aceasta nu necreată, ci creată. Dar îi va respinge același Damaschin în puține cuvinte: „Dacă Hristos zic are numai o lucrare, aceea e sau creată sau necreată. Între aceste două nu există ceva la mijloc, precum nu există nici natură. Dacă deci e creată, va indica o natură creată, iar dacă e necreată, va caracteriza numai o ființă necreată. Căci în orice caz proprietățile naturale trebuie să fie corespunzătoare cu naturile"[2]. Vezi că lucrarea lui Dumnezeu, nu e natură, nici ființă, ci ceva natural și ființial (φυσικόν και ουσιώδες), și că e necreată deși e altceva decît natura? Căci dintre cele ce se atribuie lui Dumnezeu unele exprimă ceea ce nu este, cum sînt numirile negative toate, altele decurg din natura dumnezeiască, cum e bunătatea, simplitatea, viața și scurt zis tot felul de virtute, iar altele au înțelesul de putere și de lucrare, cum e chiar dumnezeirea, Dumnezeu avînd numirea aceasta de la a vedea, adică a ști toate

[1] P.G. 94, 1057.
[2] P.G. 94, 1056.

Oare a început vreodată această lucrare Cel ce știe toate înainte de a fi ele? Vezi că e necreată și fără de-nceput o astfel de lucrare, deși e altceva decît ființa lui Dumnezeu, ca una ce nu e ceva din ceea ce e El, ci din cele din jurul Lui. Dar cele ce decurg din natura dumnezeiască, a fost vreodată cînd n-au existat? Deci și acestea toate sînt necreate deși nu e fiecare din acestea ființa dumnezeiască.

Cine susține că singură ființa lui Dumnezeu e necreată și de aceea nu e decît un lucru necreat și ce nu e ființă, ci în legătură cu ființa lui Dumnezeu e creat, acela va zice că și toate notele ipostatice, cum e a nu fi născut, a fi născut și a fi purces, ca unele ce sînt necreate, sînt ființa lui Dumnezeu. Dar atunci va fi un adevărat Eunomie. Dacă însă nu le face pe acestea ființă a lui Dumnezeu, ci, fiind numai în legătură cu ființa, le declară create, va întrece în nelegiuire și pe Eunomie. Căci nu reduce la făptură numai lumina cea una născută, ci și însușirea de-a nu fi născut. Firește că acela se va năpusti furios și asupra noastră, care venerăm dreptcredincios un Dumnezeu necreat, unul la ființă, dar necreat nu numai în ființă, ci și în toate lucrările naturale și caracteristicile ipostatice. Căci n-ar fi nici ipostasurile necreate dacă n-ar fi caracteristicile ipostatice necreate, precum n-ar fi natura și ființa necreată dacă n-ar avea lucrările naturale și ființiale necreate.

Toate acestea deci, fie că le numește cineva lucruri (ἔργα) sau lucrări (ἐνέργειαι), fiind altceva decît ființa lui Dumnezeu (ai auzit doar că nu sînt ceva din ceea ce este El, ci din cele din jurul Lui) sînt mai jos ca Duhul, cum a arătat și Vasile cel Mare puțin mai înainte; ca Duhul care după ființă e neexprimabil și neaccesibil. Dar ai auzit și pe venerabilul Maxim spunînd că „este un lucru mai presus de veacuri împărăția lui Hristos, iar aceasta credem că este moștenirea celor ce se mîntuiesc". Și tot acela spune în altă parte că și cei ce se vor învrednici de acest har, vor fi mai presus de toate veacurile, timpurile și locurile, dacă Însuși Dumnezeu este moștenirea drepților. Ce înseamnă aceasta? Vor moșteni acela natura și ființa lui Dumnezeu? Desigur că nu. Ci harul îndumnezeitor și împărăția dumnezeiască, care deși nu e natura lui Dumnezeu (aceea doar e neîmpărtășibilă), este lucrarea Lui naturală, decurgînd natural din Dumnezeu și fiind nedespărțită în legătură cu El, pentru care fapt cine o moștenește pe ea se zice că moștenește pe Dumnezeu. Vrei să afli acum de la sfinți care zic că această moștenire făgăduită a bunurilor e mai presus de veacuri și în jurul lui Dumnezeu, că Dumnezeu e mai sus și mai înalt și decît ea, fiind cu totul negrăit și neîmpărtășibil? Află și învață aceasta de la dumnezeiescul Grigo-

rie al Nisei: „Dacă judecățile Lui, zice, nu se pot scruta și căile Lui nu se pot afla și făgăduința bunurilor întrece orice închipuire a cugetării, cu cît mai mult nu va întrece Dumnezeu cele cugetate în jurul Lui, fiind cu totul neexprimabil și inaccesibil?" Ce sînt judecățile Lui? Oare nu predeterminările Lui? Și pot avea predeterminările lui Dumnezeu început, sau pot fi create? Dar iată că și acestea sînt arătate a fi în jurul lui Dumnezeu; în consecință, și decît ele e mai sus și mai înalt Dumnezeu. Vezi că sînt multe necreate și fără început în jurul lui Dumnezeu, existînd natural în legătură cu El. Și că Dumnezeu e mai sus și mai înalt și decît ele?

Prin ce e mai înalt decît ele, dacă nu prin natura și ființa cea mai presus de nume și fără nume, neîmpărtășibilă, necugetabilă și necauzată? Căci cele ce sînt în jurul ei natural din veci se și cugetă oarecum, se și numesc, se și împărtășesc și moștenesc de cei vrednici să moștenească pe Dumnezeu. Și nu e darul îndumnezeirii altceva decît împărăția lui Dumnezeu. Același lucru este doar a deveni Dumnezeu și a obține împărăția lui Dumnezeu. Dacă deci împărăția lui Dumnezeu este fără început și necreată, fără început și necreat este și darul îndumnezeirii. De aceea Dionisie cel Mare l-a numit și principiul dumnezeirii (θεαρχία) și dumnezeire. Dar Dumnezeu e dincolo și de această așa numită dumnezeire (ca una ce e principiul dumnezeirii și principiul binelui) e dincolo ca cel ce e mai presus de orice principiu. Întrucît se împărtășește, Dumnezeu e principiu și cauză a celor ce se îndumnezeiesc, întrucît e deasupra împărtășirii, e mai presus de principiu. Așadar e mai presus și de lucrările Lui necreate. Nu s-a auzit vreodată pînă azi să fie numită dumnezeire creată cea care a fost numită principiul dumnezeirii și principiul bunătății, pe care tot Dionisie cel Mare o numește în alt loc însăși bunătatea, iar în altă parte lumina originară și raza cauzatoare a dumnezeirii.

„Cum e dar îndumnezeitor și totuși îndumnezeiește creatura? Ar trebui să i se zică îndumnezeit, nu îndumnezeitor. Și u dată ce e subordonată (căci Dumnezeu e mai presus de ea), chiar dacă e dumnezeire, e creată." Dar Dumnezeu e infinit mai sus, spun teologii, chiar de starea Lui supraființială. Ori vei declara din cauza aceasta supraființialitatea creată, ca să nu fie Dumnezeu compus din ceva subordonat și ceva supraordonat? Vasile cel Mare încă spune că „Duhul este în noi ca dar al lui Dumnezeu, însă ca dar al vieții, al libertății, al puterii, din care cauză e de aceeași cinste cu Cel ce îl dă". Căci ceea ce i unit nedespărțit, fiind de aceeași fire sau fiind putere naturală și ființială, nu poate fi împiedicat să fie de aceeași cinste cu ceea

ca superior în calitate de cauză. Doar și Fiul este de aceeași cinste cu Ta[tăl] care e mai mare în calitate de cauză. Cine face însă darul îndumnezei[tor] creatură, cum îl va numi iarăși, de acord cu Vasile cel Mare, de aceeași ci[nste] cu Cel ce-l dă? Dar Duhul înfierii, cauza libertății, care insuflă dumneze[irea] unde vrea, nu e tot atîta cu darul îndumnezeitor, dumnezeirea, princip[iul] dumnezeirii, principiul bunătății, principiul îndumnezeirii? Ceea ce a nu[mit] acela (Dionisie) principiu, a numit acesta (Vasile) cauză.

Dar ascultă cele ce urmează: „De aceea toți sfinții în care locuieș[te o] singură dumnezeire și o singură domnie vor fi biserici ale lui Dumnezeu, ale Fiului și ale Duhului Sfînt". Vezi că darul îndumnezeitor care locui[ește] în sfinți e necreat? Dar faptul că e numit și el dumnezeire și are deasu[pra] sa natura cea mai presus de principiu, nu e o piedică pentru a exista o singu[ră] dumnezeire. Pentru ce? Pentru că și acest dar este necreat și nedespărțit [de] acea natură. Precum se numesc soare atît raza, cît și izvorul de unde e ..., și precum acela e inaccesibil, iar raza e accesibilă fiind subordonată și to[tuși] nu sînt din cauza aceasta două lumini și doi sori, tot așa e dumnezeire ... darul îndumnezeitor cît și natura care e ultimul principiu al dumnezeir[ii] care îl dăruiește de la sine nefiind, prin aceasta, două dumnezeiri. La fe[l] Duhul Sfînt sînt cel ce procură cît și cel procurat, și fiind și zicîndu-se a[tît de] multe duhuri sfinte, nimic nu ne împiedică să credem într-unul singur.

Ai auzit că Duhul ca dar este în noi și darul este de aceeași cinste [cu] dăruitorul. Cum ar fi deci darul creatură, fără a fi și Dumnezeu cel [ce îl] dăruiește tot creatură? Iată ce sînt în primejdie să creadă cei care socot darul îndumnezeitor, creat. Atît cel ce procură harul îndumnezeitor, cît harul procurat sînt Duhul Sfînt, precum am auzit. Nu e permis deci disprețul nici pe unul nici pe altul, nici a împărți pe același Duh în crea[t și] necreat, ci a le cugeta evlavios pe amîndouă, auzind pe cel ce zice că „Scri[ptu]ra numește harul Duhului cînd apă cînd foc ca să arate că aceste num[i] nu sînt numiri ale ființei, ci ale lucrării". Deci Duhul după ființă [e] neîmpărtășibil, după lucrarea aceasta îndumnezeitoare însă, care se numeș[te] și dumnezeire și principiu al dumnezeirii și îndumnezeire (θεουργία θε[ωσις]) după care se varsă, se dă și se trimite cel ce e pretutindeni statornicit durabil într-o identitate nemișcată, — după aceasta Duhul [se] împărtășește celor vrednici. Aceștia deci, care admit o dumnezeire și [un] principiu al dumnezeirii creat și necreat, sînt cei ce taie pe Duhul în du[mne]zeiri neegale și direct opuse. Aceștia sînt cei care susțin doi dumnezei [în] sens propriu și cad în boala diteismului.

În rătăceala lor, socotesc principiul dumnezeirii celei unice principiu a două dumnezeiri străine una de alta. Și asemenea celor cuprinși de amețeli, [soco]tesc că nu ei sînt cei ce devază, ci cei ce stau drepți și tari.

Nu e identic harul îndumnezeitor cu dumnezeirea? Dar nu numește de multe ori, în minunatele sale capitole și în tratatele mai extinse, dumnezeiescul Maxim, dumnezeirea, nefăcută (αγένητον), ca una ce nu e făcută, ci se arată neînțeles în cei vrednici? Auzi-l iarăși pe Areopagitul spunînd că Dumnezeu e așezat mai presus de orice imaterialitate și dumnezeire inteligibilă, sau că nu vedem nici o dumnezeire sau viață care să fie exact asemenea cauzei ce e așezată mai presus de toate. Deci e asemenea, dar nu exact. De ce nu exact? Fiindcă, după dumnezeiescul Maxim, tot ce e Dumnezeu, e și cel îndumnezeit prin har, afară de identitatea după ființă. Deosebirea aceasta provine de acolo că cei ce se împărtășesc de harurile îndumnezeitoare ale Duhului, nu se împărtășesc și de ființă. Ba cine poate încăpea și în haruri pe fiecare întreg? Atanasie cel Mare zice că nu ființa lui Dumnezeu o văd sfinții, ci slava Lui, ca și apostolii pe munte, slava pe care tot el o numește în alt loc, cum am spus și mai înainte, slavă naturală a lui Dumnezeu. La fel grăiește Damaschin, care o numește rază naturală a dumnezeirii, care o cîntă zicînd că au văzut-o cei ce s-au urcat împreună cu Iisus pe munte, printr-o putere duhovnicească și negrăită, dar n-au văzut-o întreagă, pentru care motiv o și numește strălucire obscură a dumnezeirii. Vezi și în alt chip inferioritatea vederii și a împărtășirii dumnezeiești? Dar aceasta se datorește celor ce o suportă, nu celui ce o procură. Căci zice: cît au putut cuprinde cei ce priveau pe munte. Întrucît deci nu se vede întreagă, nu e egală, iar întrucît e trimisă de acolo, e necreată, în sfîrșit, întrucît e raza acelei[a], nu e străină de aceea.

Auzi-l acum pe apostol zicînd: „În Iisus locuiește toată plinirea dumne[zeirii] trupește", „iar din plinirea Lui, spune ucenicul iubit, noi toți am luat" (Col. 2, 9; Ev. Ioan, 1, 16). Acela deci a încăput în El toată ființa și lucrarea, noi însă numai lucrarea, și aceasta nu întreagă, cum am aflat puțin mai înainte. Dar și prin Ioil a spus Dumnezeu: „Voi vărsa din Duhul meu peste tot trupul" (Ioil 2, 29). Cum e deci creatură ceea ce este din plinirea dumnezeirii Aceluia, afară doar dacă nu e și plinirea aceea creatură, ceea ce trebuie să admită iarăși cei ce declară harul îndumnezeitor al Duhului creat. Și cum nu e necreat ceea ce se varsă din Duhul, afară doar dacă nu e și Duhul creat? Vasile cel Mare zice: „A vărsat Dumnezeu, n-a creat, a dăruit, n-a

zidit, a dat, a-a creat" Iar părintele Gură de Aur grăiește: „Nu Dumne[illegible] ci harul se varsă". Iată mărturii că harul e necreat.

Dar cum nu va fi, pe de altă parte, superioară plinirea față de cea [illegible] este din plinire afară doar dacă nu sînt și cei ce s-au împărtășit de ea și s[illegible] îndumnezeiți după har deopotrivă dumnezei (*ὁμόθεοι*), asemen[illegible] frămînitături acelea luate din natura noastră, pe care a uns-o prin S[illegible] pentru noi Fiul lui Dumnezeu? Și să se noteze că nu vorbesc aici des[illegible] împărțirile Duhului, de care vorbește Pavel, ci de împărtășirea comun[illegible] tuturor, față de care încă e supraordonat Dumnezeu. Dacă se mai are [illegible] vedere și faptul că fiecare se împărtășește corespunzător cu puterile sale, [illegible] vor constata multe deosebiri din punct de vedere al superiorității și inferi[illegible]rității. Ce urmează de aici? Se sfărîmă Duhul? Să nu fie. Căci se împărtășe[illegible] în chip neîmpărtășibil și se împarte în chip neîmpărțit. Ca să folos[illegible] cuvîntul părintelui Gură de Aur, prin care explică comparativ cum prim[illegible] din plinirea aceluia „dacă împărtășindu-ne de foc, deși e corp, îl împărț[illegible] și nu îl împărțim, cum nu va fi așa cînd e vorba de lucrare și încă de-o lucra[illegible] a ființei necorporale?"

Dar auzind de realități subordonate și supraordonate să nu crezi iarăși [illegible] e vorba de mulți dumnezei. Căci aceasta se întîmplă celor ce afirmă mu[illegible] *ființe* supraordonate și subordonate, cum scrie Dionisie cel Mare. Or Du[illegible]nezeu lipsit de ființă (*ἀνούσιος*) nici nu se poate închipui. Dat fiind așa[illegible] că lucrările acestea nu sînt de sine subzistente, ci puteri care arată pe Du[illegible]mnezeu că este, nu va fi din pricina lor un al doilea Dumnezeu. Cei ce nu [illegible] primesc pe acestea, nu vor putea ști că există în general Dumnezeu, iar [illegible] ce își îndreaptă privirea minții spre ele, vor cinsti un Dumnezeu atotput[illegible]nic, ridicat în sfere inaccesibile și nepuțind fi nici numit, nici descris, n[illegible] înțeles după ființă, după el însă avînd multe nume și manifestîndu-se [illegible] Dumnezeu care pe cei ce L cunosc și L măresc din aceste puteri îi [illegible] binecredincioși, iar pe cei ce se împărtășesc de ele și lucrează prin a[illegible] împărtășire conform cu ele, dumnezei după har, fără început și fără sfîrș[illegible]. Așa spune înțeleptul în cele dumnezeiești Maxim în multe locuri și cu m[illegible] cuvinte: „Nu pentru natura creată pe care o au, zice b. o. odată, după ca[illegible] au început și pot sfîrși existența lor (se numesc dumnezei — n. tr.), ci pent[illegible] harul dumnezeiesc și necreat care e veșnic mai presus de orice natură și ti[illegible] din veșnic existentul Dumnezeu, căci modelîndu și mintea prin ra[illegible] dumnezeiești fără început și nemuritoare ale lui Dumnezeu și Tatăl [illegible] născîndu-se după har din Tatăl prin Fiul în Duh și avînd nealterată asem[illegible]

rea cu Dumnezeu Născătorul (doar orice naștere face pe cel născut identic cu născătorul, căci ce este născut din trup, trup este și ce este născut din Duh, duh este), cu dreptate își primesc numele nu de la însușirile lor naturale, ci de la notele dumnezeiești și fericite, în care și-au transformat chipul lor și pe care nu le atinge nici timpul, nici natura, nici cuvîntul, nici mintea și nimic din cele existente, ca să vorbim comprimat".

Respinși de aceste cuvinte cei ce se ridică contra harului lui Dumnezeu și consideră făptura darul Duhului care înalță mai presus de fire și hărăzește demnitatea dumnezeiască chiar și celor ce se împărtășesc de el, — declară har necreat ființa cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu. Socotind-o numai pe aceasta de necreată, ei afirmă că despre ea vorbește sfîntul aici. În felul acesta ei cred că pot abate toate cuvintele sfinților ce mărturisesc pentru harul lui Dumnezeu, către opinia lor. Absurditatea acestui fel de-a gîndi cred că nu scapă nimănui, chiar dacă ar cugeta numai puțin la cele citate mai sus de noi. „După harul lui Dumnezeu, zice acela, cel dumnezeiesc și necreat și care este veșnic *din* veșnic existentul Dumnezeu".

Este oare ființa lui Dumnezeu cea mai presus de ființă *din* Dumnezeu? Precum se vede, aceștia au creat prin plăsmuirile blestemate ale minții lor doi dumnezei căzînd într-un diteism mai rău decît ateismul. Căci dacă ființa cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu, de care vorbesc ei, își are existența din Dumnezeu, atunci aceasta nu e ființa cea în trei ipostasuri pe care singură o credem Dumnezeu. Nu e pentru că ființa cea în trei ipostasuri nu-și are existența de niciæri, ci ea însăși este existența. Iar dacă afirmă că de aceasta vorbesc ei, care este celălalt Dumnezeu de la care își are aceasta existența? Iată-i deci pe oamenii aceștia cum afirmă lucruri contrazicătoare și nepotrivite cu adevărul.

Cum ar fi apoi sfinții necreați și fără de început din pricina ființei celei mai presus de ființă? Dacă prin faptul că ea este cea care creează, va trebui să zicem că toată creația e necreată și fără de început, iar dacă prin faptul că se împărtășește după ființă, va trebui să admitem că Dumnezeu este împărtășibil, absurditate cu nimic mai mică decît prima. Căci auzi-l iar pe Maxim zicînd: „Cel ce după ființă e tuturor neîmpărtășibil, voind să se împărtășească celor ce pot, în alt chip, nu iese cîtuși de puțin din ascunzimea cea după ființă". Atanasie cel Mare încă zice: „Nu ființa lui Dumnezeu au văzut-o sfinții, ci slava". Iar Vasile cel Mare grăiește: „Noi din lucrările Lui spunem că cunoaștem pe Dumnezeul nostru, de ființă nu pretindem că ne putem apropia. Căci lucrările Lui coboară la noi, dar ființa Lui rămîne

inaccesibilă"[1]. Notează ce spune și despre lucrări: nu zice că ele se ivesc în noi, ci că se coboară la noi, ca să arate că lucrarea care vine de-acolo la noi e veșnic și fără început în El și în jurul Lui. Căci puterea artistului e legată de artist și se arată în cele produse de arta lui. Desigur, nu arta însăși este produsul, dar ea se împărtășește lucrurilor făcute de artist.

Cosmosul universal inteligibil și sensibil a început deci, fiind creatură. Înțelepciunea (Sofia) lui Dumnezeu Creatorul însă, arătată în cosmos ca una ce se împărtășește lui și a cărei multifelurime se face, după Pavel cunoscută începătoriilor și stăpâniilor prin Biserică (Evrei 3, 10), cum ar fi începută și creată? Urmează de-aici că înțelepciunea lui Dumnezeu arătată în creaturi e ființa lui Dumnezeu? Nu, căci ființa lui Dumnezeu este veșnic neîmpărtășibilă și simplă. Înțelepciunea însă se împărtășește celor ce trăiesc înțelepțește și după puterea lor de veghe, când li se arată e de multe feluri. Înțelepciune numesc aici pe cea văzută în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, doar teol. și apostolul dând mărire singurului și înțeleptului Dumnezeu Mântuitorul nostru a învățat că această înțelepciune e comună Sf. Treimi. Iar dumnezeiescul Ioan din Damasc zice că Hristos are înțelepciune și cunoștință dumnezeiască și omenească. Dacă e vreo creatură înțeleaptă în mod natural, înțelepciunea pe care o are e creată, căci e produsă. Înțelepciunea însă de care se împărtășește nu e făptură, ci putere dumnezeiască unită cu Creatorul. Participarea celor îndumnezeiți fiind alta și deosebindu-se considerabil de participarea celor produse prin creație și nefiindu-le numai arătată, ci și străbătând prin ei lucrarea dumnezeiască și lucrând prin ei lucrurile sale, ca prin niște pielițe străvezii raza soarelui sau prin materia aprinsă focul — această participare propovăduită de sfinți ca necreată, o vom descrie mai încolo. Acum, pentru cei expuși ispitelor, trebuie să aducem un martor sigur al celor spuse.

Dar nu numai cât privește înțelepciunea, ci și cât privește viața, bunătatea, sfințenia și nemurirea și, simplu vorbind, toate cele existente, acele care participă au fost create și au un început, iar acele care se comunică prin împărtășire sînt necreate și fără început, fiind lucrări dumnezeiești veșnice, unite veșnic cu Dumnezeu cel din veci atotputernic și de sine existent și domn a toate; cu Dumnezeu care e după ființa cea cu totul neîmpărtășibilă mai sus și mai înalt și decât aceste puteri împărtășite care sînt din veci în jurul Lui. Despre toate acestea mărturisește înțeleptul în cele dumnezeiești

[1] P.G. ... 869

Maxim, care a fost amintit și mai înainte zicând că Dumnezeu după ființă e tuturor neîmpărtășibil. Zice dar acesta: „Toate cele nemuritoare și însăși nemurirea, toate cele vii și însăși viața, toate cele sfinte și însăși sfințenia, toate cele virtuoase și însăși virtutea, toate cele bune și însăși bunătatea, toate cele ce există și însăși existența, sînt evident lucruri (ἔργα) ale lui Dumnezeu. Dar cele dintâi au început să fie în timp, căci a fost un timp când n-au existat, iar cele ce-al doilea n-au început să fie în timp, căci n-a fost un timp când n-a existat virtute, bunătate, sfințenie și nemurire. Cele care au început în timp sînt și se numesc aceea ce sînt și se numesc, prin participare la cele ce n-au început în timp. Căci făcătorul întregii vieți, nemuriri, sfințenii și virtuți este Dumnezeu, care e așezat supraființial deasupra tuturor celor ce se numesc și se cugetă"[1]. Iar în alt loc: „Cei râvnitori doresc să știe care lucruri trebuie înțelese că a început Dumnezeu să le facă și care n-au început, căci dacă s-a odihnit de toate lucrurile cele a început să le facă (Fac. 2, 2), evident că nu s-a odihnit de acelea pe care n-a început să le facă. Nu cumva lucruri care au început să fie în timp sînt toate existențele care participă la existență, cum sînt diferitele ființe ale existențelor? Căci ele au neexistența mai veche ca existență; a fost un timp când existențele care participă la existență n-au fost. Iar lucruri care n-au început să fie în timp pare că sînt existențele ce sînt împărtășite, la care participă după har cele ce se împărtășesc, ca de ex. bunătatea și tot ce se cuprinde sub numele de bunătate și, scurt vorbind, toată viața, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea, nemărginirea și toate câte sînt contemplate în jurul Lui ființial. Acestea sînt lucruri ale lui Dumnezeu, neîncepute în timp, căci nu e mai veche neexistența ca virtutea, nici ca altceva din cele amintite, chiar dacă cele ce participă la ele au început să fie în timp. Fără început e toată virtutea care n-are timp mai vechi ca sine, ca una ce are pe Dumnezeu singurul născător al existenței sale. Dumnezeu însă este infinit mai sus decât toate existențele, înțelegând atât pe cele ce se împărtășesc cât și cele de care se împărtășesc. Căci tot ce face parte din existență este lucru al lui Dumnezeu, fie că prin facere a început să fie în timp, fie că prin har cele făcute au și oarecare putere internă care vestește în chip transparent pe Dumnezeu cel în toate existent"[2].

Unde vor cei ce susțin fără rușine că cine consideră necreat ceva deosebit de ființa lui Dumnezeu și depășit de ea, afirmă doi dumnezei? Doar trebuie

[1] P.G. 90, 1101.
[2] P.G. 1100 ... 1

să recunoască și ei că pasajele citate sînt autentice ale sfîntului amintit. Căci nu numai în multe biserici ale lui Dumnezeu și în seminariile sacre, ci și la ei au cărțile în care sînt scrise acestea. De aceea neputînd să le conteste prin obiecții certărețe și foarte îndrăznețe, aduc împotriva cuvintelor citate altele tot de ale lui, care le pare că se opun acelora. De ex.: „Nimenea din cei ce vreau să trăiască în dreapta credință nu va putea afirma că sînt două sau mai multe cele fără de-nceput sau principiile existenței". Sau: „Toate cele produse în creație sînt cauzate, fie în cer, fie pe pămînt". Sau iarăși: „Absolut nimic nu poate fi cugetat ca fiind împreună cu Dumnezeu din veci în vreun fel oarecare. Căci dintre cele ce coexistă din veci nu poate fi una făcătoare a celeilalte". Acestea, zic adversarii, sînt contrare celor multe fără de început. Dacă aș încerca să fiu milos cu ignoranța lor, voi fi urît de ei. Atît sînt de porniți. Căci dacă n-ar fi atît de porniți, ignoranța i-ar face cel mult să-și exprime nedumeririle, nu să defăimeze. Dar aceasta n-o fac împotriva sfinților ci împotriva mea, căci le e mai ușor. Însă nici o acuză nu mă mai poate atinge în legătură cu aceste chestiuni, căci stau pe punctul de vedere cel mai corect. Sînt miniosi pe mine poate pentru că am scris cel dintîi fără să aduc însă spre mărturie cuvintele acelui. Dar am făcut-o dintr-o necesitate inevitabilă, impusă de lupta acelui bărbat împotriva Părinților noștri.

Dar ca să nu mă extind prea mult, află că în cuvintele admirabilului Maxim prin care nu admite că cele fără de nceput sînt două sau mai multe e vorba de ființe. Căci ce dreptcredincios ar putea spune că sînt mai multe ființe fără de început sau principii ale existențelor? Iar cauzate zice că sînt cele produse din nimic, avînd de principiu făcător cauza cea în trei ipostasuri. În sfîrșit, cînd zice că „absolut nimic nu poate fi cugetat, ca fiind împreună cu Dumnezeu din veci", se gîndește la cele produse de El din neființă, ceea ce a arătat însuși legînd de „cauzate", „cele produse în creație" iar de „cugetate" că Dumnezeu este făcătorul lor. Iar dacă cineva nu se lasă convins că așa se înțeleg acestea și afirmă că au la ființe se referă cuvintele lui Maxim, privează și Treimea cea prea înaltă de notele ipostatice. Ba socotește și despre ipostase sau că nu sînt mai multe, sau că nu sînt fără de început. Or noi toți cinstim și mărim în Biserică trei ipostasuri fără de început, trei ipostasuri coeterne. Iar Fiul și Duhul Sfînt nu sînt numai cauze ale creaturilor, ci și necreate, avînd ca principiu dumnezeirea care-i unicul izvor, ipostasul de Dumnezeu născător al Tatălui, cu care împreună se cugetă din veci nașterea Fiului și purcederea Duhului. Dar zic și acele realități fără început (αγ ηρημενα) care se comunică prin împărtășire (με

κτα) le-a numit lucruri (εργα) ale lui Dumnezeu. Începînd primul din cele două capitole citate, zice Maxim: „Cele ce a început să le facă și cele ce n-a început să le facă"[1]. Deci le numește și pe acestea făcături (ποιηματα) ale lui Dumnezeu. Iar în al doilea capitol citat spune terminînd: „Dumnezeu este creatorul (δημιουργος) întregii vieți și nemuriri, sfințenii și virtuții"[2], arătîndu-le și creaturi (δημιουργηματα) pe aceste pe care le-a numit înainte fără de-nceput. O desertăciune zeloasă, mai bine zis nebunie care face ocoluri mari și pune toată dibăcia în mișcare ca să arate că sînt false și interpolate produsele autentice ale muzei înțeleptului Maxim!

În orice caz, nimeni nu se va indigna că noi care ne silim să apărăm pe Părinți după putere. E drept că a numit lucrările lui Dumnezeu lucruri fără de-nceput. Și bine le-a numit. Doar și luminătorul Damaschin spune: „Se numește și lucrul (το ενεργημα) lucrare, precum și lucrarea, lucru". Iar cuvîntul *a face* (ποιειν), dacă ai cerceta înțeleptește, l-ai afla întrebuințat nu numai pentru cele create. Căci Vasile cel Mare, zicînd că „premiul virtuții e că devii Dumnezeu și strălucești în lumina procurată, devenind fiu al zilei acelea care nu e întreruptă de întuneric", adaugă pentru a dovedi că ziua aceea e neîntreruptă: „Căci alt soare o face, pe cel ce iradiază lumina cea adevărată".

Vezi că *a face* se întrebuințează uneori și pentru lucrările neîmpărțite și emanațiile naturale? Căci dintre acestea este lumina soarelui. Astfel soarele *face* ziua, nu creînd ci lucrînd natural (φυσικως ενεργων). Tot acela amintește și de aceea care a zis „am creat (εκτησαμην) om prin Dumnezeu" (Fac. 4, 1). Iar despre altul zice că „a făcut (εποιησεν) fii și fiice". Oare vei declara tu care ești legat de literă sau mai bine zis ești supus ei și prinzi în cursă și pe cei ireproșabili, oare vei declara și pe acela creator al celor născuți din el, sau vei înțelege că trebuie să cauți în sens, dar nu în literă, adevărul dreptei credințe? Dacă a numit apoi (Maxim), terminînd capitolul, pe Dumnezeu creator (δημιουργος) al întregii virtuți, vieți și nemuriri, înțelege pe ale noastre, cele create. Căci împărțind lucrurile lui Dumnezeu în cele fără de nceput și cu început, adică în lucrări dumnezeiești și în efectele lor, adaugă că „cele care au început sînt și se numesc prin participare la cele fără de-nceput, căci Dumnezeu este creatorul întregii vieți, nemuriri, sfințenii și virtuți", se înțelege al celor cu început, existente în noi natural. Vezi cît de minuțios ireproșabile sînt veneratele cuvinte ale fericitului Maxim?

[1] P.G. 90, 1100.
[2] P.G. 90, 1101.

Tratatul prezent al nostru s-a lungit cam prea mult, fiind dintr-o datorie legitimă față de Părinții noștri în Duh, datorie care nu e mai mică ci mai mare decît mulțumirea cu care sînt datori copiii față de părinții naturali căci Duhul care i-a făcut pe aceia Părinți, reclamă spre El și spre Părintele cel prea înalt datoria noastră și de la El este și răsplata noastră pentru împlinirea ei. Apoi ce mare cinste nu s-ar da latinilor, arătîndu-se că cărțile acestea din Biserică nu sînt corecte (*ἀσφαλεῖς*) și aceasta de unul care a venit de curînd de la ei la noi și nu peste mult s-a întors iarăși la ei. Nu înțeleg cum nu văd aceasta cei ce ne combat pentru acest motiv pe noi, deși sînt de un seam cu noi. Dar părăsind această digresiune mă întorc de unde am plecat.

Că așadar nici harul necreat nu e identic cu ființa lui Dumnezeu, nici ființa nu e cu totul identică cu lucrarea necreată, află și de la acela care a explicat teologia cu grai de aur. „Harul Duhului, zice, Scriptura îl numește cînd foc, cînd apă, arătînd că nu sînt ființe aceste nume, ci lucrări. Căci nu se compune din diferite ființe Duhul care e nevăzut și uniform". Iar lucrare nu numește aici pe una care are început și sfîrșit, află sigur cine cercetează cînd și de ce numește Scriptura o astfel de lucrare foc și apă. Despre foc am vorbit și dovedit în cuvintele ce le-am scris contra lui Varlaam *Despre îndumnezeire* cuvinte de ale înțelepciunii omenești căci am scris din pulterea mișcată de Duhul a teologilor. Iar apa a explicat-o evanghelistul. Căci zicînd Domnul „Apa pe care eu voi da-o se va face izvor de apă care curge spre viața veșnică" iar în altă parte „Cel ce crede în mine, rîuri de apă vie vor curge din pîntecele lui", adaugă „Aceasta a zis-o despre Duhul pe care aveau să-l primească cei ce vor crede în el, căci nu era încă Duh Sfînt fiindcă nu se mărise încă Iisus" (Ev. Ioan 4, 14, 7, 38-39). Ce va să zică aceasta? A început vreodată Duhul Sfînt și încă nu era atunci? Desigur că nu. Ci zice că nu era încă în apostoli. Iar cuvîntul *se va face* să nu-l înțelegi că Duhul s-a făcut (*γέγονεν*). Ci se va face celui ce-l primește, cum zice și David „Făcutu-mi-s-a Dumnezeu loc de refugiu". Iar dacă apa ce o aveau apostolii în ei e nefăcută și fără de început (căci era doar Duhul Sfînt) dar nu e ființa Duhului, ci harul, iar harul e lucrare după părintele Gură de Aur, — această lucrare din cei în care lucrează și care au început să fie obiectul acțiunii ei, este fără de început și nefăcută, indiferent dacă aceștia sfîrșesc sau să nu fie obiectul acțiunii ei. Se poate întîmpla fiecare din acestea cum ne-o arată istoria lui Saul și David, căci primul a proorocit dar nu e numărat între proroci, iar pe David cîntarea l-a păstrat. Dar și de aici se deduce ca dintr-o propoziție din geometrie că e fără de început lucrarea ce vine în sfinți

de la Dumnezeu. Căci profeții se împărtășesc de preștiința celor ce încă nu sînt, pe care o are fără de început singur Cel ce le știe pe toate mai înainte de ce se fac. Este deci preștiința din care a dat Domnul și lui David, ființa lui Dumnezeu? Dar preștiința lui Dumnezeu cu privire la un lucru este, după marele Vasile, ce-i drept, fără de început, nu însă și fără de sfîrșit. Vezi în cîte blasfemii riscă să se rostogolească urmașii lui Varlaam?

Căci Varlaam încă cugetă așa. El este acela care le-a dat acestora să guste din apa tulbure a zăpăcelii. Atît Varlaam cît și aceștia nu zic că e un Dumnezeu după natură (*φύσει*), necreat, cum credem noi, ci că e un singur lucru necreat, ființa lui Dumnezeu. Aceasta ca să poată zice că harul îndumnezeitor, sau e ființa cea suprafiintială a lui Dumnezeu sau e creatură. Sfinții zic că predeterminările, înțelepciunea, sfințenia, bunătatea, dumnezeirea sînt toate prin natură în jurul lui Dumnezeu și necreate ca unele ce nu sînt ființe ci lucrări ale lui Dumnezeu, de aceea zic Dumnezeu le depășește după ființă, întrucît El e mai presus de nume iar ele primesc nume, El e cauză iar ele cauzate. El e cu totul mai presus de împărtășire iar ele se dau prin împărtășire. El e mai presus de principiu, ele sînt principii. Aceștia însă declară pe fiecare din acestea creatură, dacă spunem că nu e ființă și ne condamnă că le numim necreate. Sînt de acord între ei că nu e un Dumnezeu necreat după natură și după toate cîte Îi revin în baza naturii, afirmînd că numai ființa e necreată. Voind acela (Varlaam) să amăgească pe auzitori, afirmă că înțeleptul Maxim a numit har pe Dumnezeu prin perifrază și de aceea a spus că harul e necreat. Noi vom spune că chiar dacă așa ar fi fost, tot ar fi o dovadă că harul acesta e din cele din jurul lui Dumnezeu și nu ființa lui Dumnezeu. Căci orice perifrază, cum însuși numele ei mărturisește celor ce înțeleg, se referă la cele ce sînt în jurul unui lucru. În cazul acesta însă nu se poate admite că s-a vorbit prin perifrază. Iată de ce. Se spune că harul e din Dumnezeu. Fiind deci un har comun și unic al Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, mai ales harul prin care se săvîrșește îndumnezeirea, cel ce numește har al lui Dumnezeu prin perifrază pe însuși Dumnezeu, evident că îl numește așa, prin perifrază, pe Dumnezeu cel cunoscut în trei ipostasuri. Dar cum e Treimea din Dumnezeu? Căci tatăl e necauzat și e singura cauză ce nu provine de nicăieri. A mai comis Varlaam și alte erori de acestea prin felul acesta de-a explica. Avînd cei dintîi același fel de-a cugeta (ca aceștia — n.tr.) a căzut în aceleași fel de absurdități.

Urmașii lui Varlaam susțin că singur Fiul sau Duhul Sfînt e harul cel veșnic existent din Dumnezeu, și din acest motiv înțeleptul în cele dumne

zeiești, Maxim, a numit necreați și pe cei ce îi au în ei pe Fiul (cum zi- Pavel). Dar atunci cum promite însuși Fiul în Evanghelii, celor ce-L iubesc și pe care îi iubește că va veni cu Tatăl și își va face locaș în ei? Ba mai mult, chiar dacă admitem că numai Fiul locuiește în cei ce-L iubesc, o dată ce locuirea aceasta este împărtășire (căci nu e prezent în sfinți în modul în care este pretutindeni cel ce toate le umple după ființă), ființa Fiului fiind neîmpărtășibilă, urmează că ceea ce se dă prin împărtășire e harul, adică lucrarea îndumnezeitoare. Pe aceasta a numit-o, deci, sfîntul dumnezeiesc necreată și veșnic existentă din veșnicul existent. Dar și venirea celui ce e pretutindeni prezent, ce-ar putea fi altceva decît arătare, arătîndu-se Dumnezeu celor vrednici în chip tainic. Căci nu va veni într-un loc dintr-altul puterea cea pretutindeni prezentă, nici nu va petrece undeva cea care nu e așezată. Venirea și așezarea Lui în noi, e urcarea noastră prin revelație la El. Dar ce se revelează și se arată? Ființa lui Dumnezeu? Nici pomeneală. Atunci harul și lucrarea Duhului este aceea prin care se arată și se așază în cei vrednici Dumnezeu. Ar putea numi cineva, ce-i drept, har al lui Dumnezeu prin perifrază pe Dumnezeu cel închinat în trei ipostasuri. Dar atunci va spune că are existența lui Dumnezeu. Și nu e nici o piedică a numi har al Fiului prin perifrază pe Fiul și har al Duhului pe Duhul. Căci și Grigorie cel foarte teolog, scriind lui Evagrie zice: „A fost trimis la noi de la Tatăl un duhu rîu: harul inteligibil al Fiului și al Duhului". Iar cu puțin mai sus zice: „Aceste raze gemene aduc pînă la noi lumina adevărului, dar în același timp sînt și unite cu Tatăl. Căci darurile ce ni le aduc ele sînt comune acestor raze". Dar nu poate fi numit har din Tatăl, Fiul sau Duhul Sfînt cel închinat fiecare în mod special în ipostas. Cei care numesc pe Fiul și Duhul astfel, consideră pe aceștia ca subzistenți în Tatăl, singurul subzistent de sine, ca niște puteri ce sînt în El, nesubzistente. Căci, dacă după ei, Tatăl este singurul de unde provine harul, Fiul nu va avea același har, așa încît să fie soare din soare, fiind întru toate la fel cu Născătorul, în har, strălucire și toate cele ce sînt în jurul Lui, ci va fi ca o rază, iar Duhul ca o lucire și Treimea va consta dintr-unul mare, dintr-altul mai mare și dintr al treilea cel mai mare, ceea ce, după Grigorie Teologul, era scris limpede în scrierile lui Apolinarie.

Noi la început n-am avut nici un cuvînt despre teologie. Ci am folosit just cele spuse de Părinți, contra acelora care batjocorea lumina contemplației, știind că trebuie să rămînă în limitele proprii cele două îndeletniciri, care constau în a face teologie în mod special și a scrie despre revelație așa cum

am primit. Acela însă concentrîndu-le pe amîndouă față în față, la o luptă între ele, s-a folosit de una contra celeilalte, aruncînd siguranța amîndurora. Dar respins de noi prin sinod s-a expulzat singur de rușine. Iar cel care a găsit de bine să se arate ca un alt Varlaam, după fuga celui dintîi, cade iarăși, cum vedeți, în așa mari absurdități. Ca un alt Varlaam, cu nimic mai prejos în arta manevrelor necinstite, fiindcă știa că spunînd adevărul nu ne-ar fi putut acuza, a apelat la minciună și bîrfă. Sustrăgînd unele din epistolele noastre și denaturîndu-le în tot chipul cu eliminări, adaosuri și răstălmăciri, a spus și făcut exact aceleași lucruri ca și Varlaam, afară de faptul că acela, după sinodul cel de mai înainte, întorcînd spatele îndată, n-a mai continuat cu nerușinarea. Acesta, însă, a crezut că va realiza ceva, ducînd nerușinarea pînă la capăt. Căci s-a adunat un al doilea sinod pentru aceleași chestiuni și a hotărît aceleași lucruri cu cel de mai înainte, iar el, după ce a fost combătut, a fost mustrat public de dumnezeiescul patriarh, de cei din fruntea treburilor politice și de judecătorii generali. Ba a văzut și poporul năpustindu-se împotriva lui, încît abia a fost reținut de rugăciunile unora dintre ai noștri. Iată cîte s-au făcut pentru adevăr contra lui, sau mai bine zis pentru el. Și el iarăși întrebuințează, nerușinat, aceleași expresii.

Spunînd noi că harul îndumnezeitor e numit uneori de Părinți și dumnezeire, o dată ce și cei ce se învrednicesc de el devin dumnezei, dar că acest har nu e, după aceiași Părinți, nici ființa lui Dumnezeu, nici ceva din acei care primesc harul (după e har și dar îndumnezeitor al Duhului), spunînd noi deci acestea, acela strîmbînd, răstălmăcind și defăimînd înțelesul drept credincios al celor scrise, ne bîrfește că cinstim doi dumnezei și două dumnezeiri. Și disprețuind categoric el însuși expresiile Părinților, ca să nu-l știe alții se servește de noi ca de-o mască în această disprețuire, atribuindu ne-o nouă. Oare nu ne-a auzit, cu urechile lui, rostind frumoasa mărturisire pe care Părinții au numit-o simbolul dreptei credințe și nu e aceasta un semn suficient al celor ce cinstesc un singur Dumnezeu și se închină unei singure dumnezeiri în trei ipostasuri perfecte? Dar, cum e și firesc, acești teologi recenți nu țin această mărturisire de simbol al adevăratei credințe în Dumnezeu. Ce adică? Nu ne știu că recunoșteam în Hristos două naturi și două voințe și lucrări? Dacă cîte una din acestea e omenească, evident că rămîne cîte una dumnezeiască. Cum nu cinstim atunci un singur Dumnezeu, noi care cinstim o natură, o voință și o lucrare?

Și apoi ne-am botezat noi cumva în alt Dumnezeu, decît acești noi acuzatori ai noștri? Și noi botezăm și acum în același Dumnezeu. Deci san

cinstim şi noi un singur Dumnezeu în care ne-am botezat şi ne botezăm pr… darul Lui cel mare, sau nu cinstesc aici ei un singur Dumnezeu. Ast… acuzatorii creştinilor sînt acuzatorii lor înşişi. Ar fi trebuit să zicem … cinstim doi dumnezei şi două dumnezeiri, cîte una a fiecăruia din ei, şi atun… am fi fost cu dreptate supuşi acuzei. Pînă nu zicem aceasta, vina pe care … inventează aceştia de la ei, se întoarce asupra lor nu numai ca asupra unor … ce defăimează, ci şi ca asupra unora ce alterează dogmele dreptei credinţ… Dar despre acestea ajunge. Acum trebuie să revenim la continuarea pe … ne-am propus-o

[1] Urmează în codici partea a II-a a tratatului intitulată *Despre participarea dumnezeiască … îndumnezeitoare. Sau despre simplitatea dumnezeiască şi mai presus de fire.* Noi însă … traducem

ANTIRETICUL AL CINCILEA

contra celor scrise de Achindin împotriva luminii harului şi a harismelor duhovniceşti

Capitolele celui de-al cincilea cuvînt antiretic contra lui Achindin

1. Achindin e mai orb la înţelegere ca cei orbi în ce priveşte vederea senzorială, căci nu numai că ignoră lumina dumnezeiască, ci şi afirmă despre ea lucruri contrazicătoare.

2. Cuvintele ale lui Achindin, care examinate arată multiplu că cel ce le-a rostit socoteşte aceeaşi lumină aici făptură, aici fiinţa lui Dumnezeu.

3. Din pricina înţelesului multiplu al cuvîntului Dumnezeu, Părinţii uneori au afirmat, alteori au negat vederea lui Dumnezeu. Aceasta neînţelegînd o Achindin, se războieşte cu cuvintele Părinţilor ridicînd pe unele împotriva altora.

4. Acelaşi lucru îl face şi în legătură cu cuvîntul a vedea, care încă are un înţeles dublu, dovedindu-se că ţine providenţa dumnezeiască de creată.

5. Dovezi şi din cele ce spune el însuşi, că lumina ce a strălucit pe Tabor e necreată şi nu e fiinţa dumnezeiască, deşi el nu vrea să admită aceasta.

6. Critica mai amănunţită a unei propoziţii a lui, dovedindu-se că lumina aceea dumnezeiască este sfînta vedere a sfinţilor, iar Achindin că nu socoteşte pe nici unul dintre aceia de adevărat teolog şi că se opune şi poruncilor evanghelice.

7. Nu numai că socoteşte această lumină aici creată, aici fiinţa lui Dumnezeu, ci declară că n-a fost văzută nici măcar de cei trei, cărora înainte spunea că li s-a arătat.

8. Aducînd doi martori, pe Ioan Gură-de-Aur şi pe Grigorie Teologul, pe unul îl aduce împotriva sa, iar pe părintele Gură-de-Aur îl şi hulește.

9. Priveşte de vederea sfintei lumini şi pe cei ce s-au suit împreună cu Domnul pe Tabor.

10. Din cele ce spune arată şi pe Duhul Sfînt că e făptură.

11. Altă enunţare a lui Achindin din care se arată că socoteşte pe Dumnezeu fără voinţă şi fără lucrare, iar făpturile le ţine de coeterne cu El.

12. Alte enunțuri ale lui din care se arată că declară pe toți dumnezeieștii teologi pe cei ce mărturisesc ca ei, politeiști.

13. Alte enunțări ale lui și o mărturie a lui Dionisie cel Mare, din care se arată că această mărturie o alterează și o răstălmăcește, iar el propovăduiește mulți dumnezei și multe dumnezeiri.

14. Altă enunțare a lui din care se dovedește cugetînd că Dumnezeu nu n-a promis cu adevărat pe Duhul Sfînt căci nu deosebește pe credincioși de necredincioși.

15. Demonstrarea că cele șapte duhuri ce odihneau peste Hristos potrivit profeției (Isaia 11, 2) este însuși Duhul Sfînt și că Achindin declarîndu-le acestea făpturi, pe însuși Duhul Sfînt îl face făptură.

16. Despre temerea de Dumnezeu, ce este și cum se produce în cei vrednici.

17. Iarăși despre cele șapte duhuri că sînt necreate. Lămurirea mărturiei adusă de Achindin nepotrivit contra lor. Despre a face și a lucra.

18. Achindin aduce contra harismelor Duhului și o propoziție a părintelui Ioan Gură-de Aur, după ce o alterează.

19. Expunerea și lămurirea sigură a acestei propoziții a lui Ioan Gură-de Aur.

20. Iarăși lămurire despre ce înseamnă, cui e adresată și de la cine e mîngîierea din această propoziție.

21. Demonstrarea din ea că și pe necredincioși și animalele necuvîntătoare, ba, vai, și pe demoni îi face Achindin mădulare ale lui Hristos și socotește că se vor împărtăși înaintea credincioșilor de promisiunea celor viitoare.

22. Demonstrare prin împărțire, care sînt harismele duhovnicești și care cele neduhovnicești.

23. Nu sînt necreate toate harismele duhovnicești. Ce este necreat în ele?

24. Demonstrarea mai pe larg, că nu e ființa Duhului Sfînt, lucrarea și harul Lui.

25. Achindin interpretînd rău cuvîntul întreg în ce privește pe Dumnezeu, se arată pe sine, vai ce nebunie, mai sus și decît Hristos.

26. Sfinții interpretează în chip diferit cuvîntul întreg la Dumnezeu. În cîte feluri? Propoziții de ale lui Achindin care contrazic limpede pe sfinți și sînt pline de blasfemii absurde.

27. La Dumnezeu existînd o dublă deosebire, cum a fost dovedit de teologi, cînd folosim în legătură cu una cuvîntul întreg, nu se cuprinde în el și cealaltă. Cele ce se împărtășesc de Dumnezeu, se împărtășesc de lucrarea, nu de ființa dumnezeiască.

28. Înțelepciunea și virtutea dată celor îndumnezeiți de la Dumnezeu, încă este lucrarea dumnezeiască a Duhului Sfînt.

•

Capitolul 1

Ce cuvînt ar putea convinge pe cei ce resping lumina adevărului? Aceștia, închizîndu-și o dată pentru totdeauna ochiul sufletului, sau întorcîndu-l spre întuneric și umplîndu-l de beznă, cred asemenea lor și pe cei ce s-au învrednicit în diferite timpuri să vadă și să experieze strălucirea lui Dumnezeu. Iar dacă e vreunul din cei de azi care silindu-se și învrednicindu-se de mila dumnezeiască, pătimește fericit acea fericită vedere, aceștia se străduiesc să demonstreze că nu vede nimic de felul acesta. Ba nu se aseamănă numai cu cei ce și-au întors ochii spre un loc lăturalnic, ci și cu cei cu ochii scoși. Căci precum aceia pipăind lucrurile fără să le vadă, aseamănă lucrul pipăit cu diferite obiecte, închipuindu-și-l acum una acum alta și formînd și diferite păreri despre unul și același lucru, — la fel aceștia, pipăind cu o cugetare întunecoasă lumina atotdumnezeiască își formează multe și diferite păreri despre ea. Ba au întrecut chiar, în direcție rea, și pe orbi în mare măsură. Căci nu sînt numai în negațiunea negativă, ca aceia în lipsa vederii, aici nu trec simplu de la o părere la alta, cum judecă aceia cele văzute prin pipăit, ci rostesc cele mai contrazicătoare păreri despre aceeași lumină care e așa de importantă.

Capitolul 2

Cel ce mai înainte demonstra pe larg că această lumină e făptură și cobora la același nivel cu ea pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfînt, căci una este strălucirea aceasta și vine dintr-o singură dumnezeire a Celor trei, — același întorcîndu-și acum mișelia spre cei ce trăiesc după voia lui Dumnezeu și cercînd să rupă din acea viață pe cei ce s-au înălțat la nivelul cerut de desăvîrșirea lui Hristos, iată ce zice: „E de observat și aceea că nici un teolog recunoscut n-a atribuit vederea acelei lumini și altora, chiar dacă s-ar înălța cineva la suprema contemplare a lui Dumnezeu, teologii au mărturisit-o numai pentru dumnezeieștii apostoli, dar și aceia s-au împărtășit de ea numai datorită condescendenței dumnezeiești. Dacă ar fi învățat altfel teologii, s-ar contrazice pe ei înșiși și unul pe altul, o dată ce afirmă că nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu decît din făpturi, fie el Moise, sau Pavel

cel ce s-a urcat până la al treilea cer, ori fie mai sus și decât Pavel și împărtășească-se de starea și demnitatea îngerească sau arhanghelească, de virtuțile dăruite nouă de Dumnezeu prin care ne curățim în Duh și de fructele Duhului". Vai, vai! Ce grozav pătimește un suflet ros până la rădăcini de invidie și care caută mărirea de la oameni; mai ales dacă plin de aceste patimi se ocupă cu cele privitoare la Dumnezeu și încă cu scop de ceartă. Care dintre cei ce au ținut în decursul timpului strîns la dreapta credință a scornit vreodată astfel de rătăciri? Cine s-a mai folosit așa de usuratic de cuvinte, ca de niște fluxuri dese din golful mării, schimbînd mereu părerile nelegiuite cu alte păreri la fel de nelegiuite și lunecînd astfel pe nesimțite în afirmațiile cele mai contrazicătoare, dar deopotrivă de rele?

Căci iată-l acum pe acesta, care mai înainte se silea să dovedească pe larg că lumina aceea este făptură, deși totuși se prinsese prin ceea ce zice că ține aceeași lumină (auzi îndrăzneala!) drept ființa lui Dumnezeu și încercînd cu multă viclenie s-o dovedească necreată, mai bine zis făcînd-o în ceva care e și creat și necreat (κτιστοάκτιστον). Ca să se vadă limpede părerea lui de acum i-am citat toată fraza. Iar adevăr, ceea ce nu poate fi văzut de nimeni, fie acela Moise sau Pavel cel ce s-a înălțat până la al treilea cer, sau chiar mai presus de Pavel și învrednicit de starea și demnitatea îngerească sau arhanghelească — ce poate fi altceva decît ființa lui Dumnezeu, care nu iese din sine, nu se manifestă și nu se poate vedea nicidecum de nimeni? Nu se rușinează nenorocitul nici de istoria evanghelică, nici de cuvintele Domnului. Căci Domnul a prevestit că unii vor vedea împărăția lui Dumnezeu ce va veni întru putere prin lumina aceea, ca să arate că aceeași lumină neînserată va fi văzută limpede după sfîrșitul veacului acestuia de toți fiii veacului viitor. Iar evangheliștii istorisesc că nu numai apostolii au văzut slava aceea ascunsă, ci și Moise și Ilie, care s-au adunat atunci acolo într-un chip negrăit și vorbeau cu Hristos și prevesteau moartea Lui pe care avea s-o pătimească în Ierusalim. Achindin însă declară: „Nici un teolog recunoscut n-a atribuit vederea acelei lumini și altora, chiar dacă s-ar înălța cineva la suprema contemplare a lui Dumnezeu, chiar dacă ar fi Moise însuși, teologii au mărturisit-o numai pentru dumnezeieștii apostoli, dar și aceia s-au învrednicit de ea numai datorită condescendenței dumnezeiești". Iar puțin mai sus zice: „E drept că s-a arătat slava și dumnezeirea lui Iisus apostolilor în Tabor, dar nu ca ceea ce e în sine (καθ' ἑαυτήν), căci dumnezeirea ca ceea ce e în sine e nevăzută". Ce numește el aici dumnezeire? Evident ființa lui Dumnezeu, căci aceasta nu se manifestă ca ceea ce e în sine. Scriind deci că

s-a arătat apostolilor pe munte lumina, dar numai în urma condescendenței divine și nu ca ceea ce e în sine, căci ființa lui Dumnezeu e în sine nevăzută, — nu face limpede lumina aceea, ființă a lui Dumnezeu? Apoi, aceeași lumină, întrucît a fost văzută, e, după el, iarăși creatură; căci nimic ce devine în oarecare fel vizibil nu e, după el, necreat. Întrucît însă a fost văzută numai de apostoli și nu o poate vedea nimeni dintre ceilalți, fie acela chiar înger, e sigur că e altceva decît creaturile; e, după el, însăși ființa lui Dumnezeu, căci zice, în multe locuri din scrierile sale, că „nu există nici o strălucire și har necreat, care să nu fie ființa lui Dumnezeu".

Adăugind la cuvintele citate mai sus și altele, produse și ele de aceeași cugetare stricată, cum vom arăta mai încolo, revine după aceea iarăși prin alte cuvinte la aceeași idee, făcînd din această lumină ființa lui Dumnezeu. Căci zice iarăși: „Altceva este taina aceea și altceva este vederea și teologia tuturor celorlalți oameni oricare ar fi ei". Dacă vederea luminii aceleia din Tabor e altceva decît a tuturor celorlalți oameni oricare ar fi ei, ca una ce e mai presus de toate, fie cel ce vede Moise, sau Pavel, sau chiar cineva mai presus de ei și învrednicit de starea și demnitatea îngerească sau arhanghelească — urmează că nici ceata cealaltă a apostolilor, afară de cei trei, n-a văzut niciodată acea lumină, ca fiind mai presus de ei. Dar mai înainte însuși Achindin a spus că acea lumină e creată. Ce creatură și ce vedere este însă de care să nu fie vrednici acei mari și divini luminători împreună cu Moise, cu Pavel și cu arhanghelii înșiși, și aceasta în veci? Din ce motiv apoi „este altceva taina aceea și altceva vederea și teologia tuturor celorlalți oameni oricare ar fi ei?" „Deoarece, zice, nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu decît din creaturi". Deci lumina aceea e necreată și n-a văzut-o, după Achindin, nici Moise, nici Pavel, nici înger, nici arhanghel. Iar dacă e necreată, e și ființa lui Dumnezeu, căci tot ce e necreat e, după el, ființă. Dar spune-ne, o învățătorule al celor tainice, cei trei apostoli cum au văzut? „Prin condescendență dumnezeiască", zice.

Întrebăm iarăși: Ceea ce au văzut prin condescendență a fost o lumină necreată sau numai o lumină creată și sensibilă? „N-a fost lumină necreată ceea ce au văzut, zice, căci nimic ce vine la vederea ochilor trupești în oarecare fel nu e necreat, fie cel ce vede Moise, fie Pavel cel ce s-a înălțat până la al treilea cer, fie vreun înger care se atinge de vederea dumnezeiască, și nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu, decît prin creaturi". E limpede că a coborît iarăși la starea de creatură acea lumină, rupînd nenorocitul în

chip absurd strălucirea naturii dumnezeiești de natura dumnezeiască. Vedeți cum cade în extreme dintr-un moment într-altul?

Capitolul 3

E drept că numai fără voie numește acea lumină necreată, de frica hotărârii sinodale. De aceea o face aceasta cu o duplicitate vicleană și în termeni neclari, și e mai grabnic întru a nega acest lucru decât a-l afirma. Pe când pentru a dovedi acea lumină creată pune în joc toată frumusețea cuvintelor și toată silința sa. În scopul acesta aduce și cuvintele: „Nimeni nu poate vedea pe Dumnezeu altfel decât prin făpturi", care spune că sînt cuvintele tuturor teologilor. Prin aceasta se dovedește că e plin de smintealã furioasă, căci folosește cuvintele teologilor tocmai împotriva cugetării lor. *A vedea* are un dublu înțeles: uneori arată că cineva înțelege pe Dumnezeu, în marginile posibilității; alteori că are pe Dumnezeu în sine și prin amestecul cu harul dumnezeiesc se bucură de vederea tainică și de contactul cu El. Așa ne învață purtătorii de Dumnezeu. „Harul, zice careva dintre ei, deși dă bucurie celor ce se împărtășesc de el, nu dă și înțelegere". Dar și numele *Dumnezeu* e comun atît ființei dumnezeiești cît și puterii și lucrării și ipostasurilor dumnezeiești.

Pentru cu acest dublu înțeles, putința vederii lui Dumnezeu s-a și negat și s-a și afirmat. „Pe Dumnezeu, zice, nimeni nu l-a văzut vreodată" (Ioan 1, 18) sau „Pe care nu l-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-l vadă" (I Tim 6, 16) sau „Nimenea nu va vedea fața mea și să fie viu" (Ieșire 33, 20), zice Dumnezeu către Moise. Pe de altă parte, Creatorul se vede din frumusețea făpturilor, și „fericiți cei curați la inimă că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (Mt. 5, 8); apostolul zice că „vom vedea atunci față către față" (I Cor. 13, 12). „Îngerii celor ce se apropie de Dumnezeu văd pururea fața Tatălui lui celui din ceruri" (Mt. 18, 10), iar Iacob zice: „Am văzut pe Dumnezeu față către față și s-a mîntuit sufletul meu" (Facere 32, 30). Aceste locuri nu stau în contrazicere unele cu altele, ci stau în cel mai perfect acord, schimbarea înțelesului cuvintelor procurînd teologiei o mărturisire fără contrazicere.

Putința vederii lui Dumnezeu e negată de teologi întrucît socotesc pe Dumnezeu necuprins după ipostasul și ființa Lui. „Fericirea dumnezeiește, zice dumnezeiescul Maxim, e după ființă atotnegată și atotnecunoscută, nelăsînd celor de după ea nici cea mai mică urmă pentru înțelegerea ei". Iar profetul zice: „Nimeni n-a stat în fața lui Dumnezeu, și nimeni nu va vedea

fața lui Dumnezeu și să fie viu". Grigorie Teologul declară și el: „Natura lui Dumnezeu n-a văzut-o și n-a exprimat-o nimeni"[1], iar Ioan Gură-de-Aur spune: „A-ți închipui că scrutezi ființa lui Dumnezeu, înseamnă a dezminți și pe însuși cel ce a zis: Deasupra cerurilor voi așeza tronul meu". Deci teologii neagă putința vederii lui Dumnezeu, întrucît îl socotesc după ființă cu totul necuprins. Dacă însă afirmă că se vede Creatorul din creaturi, nu învață că se vede din făpturi ființa dumnezeiască, căci tocmai aceasta este ceea ce neagă ei limpede, ci spun că din lucruri se înțelege puterea și lucrarea (ἐνέργεια) dumnezeiască. „Cum ar fi posibil, zice, să cunoști din creaturi ființele"[2], sau: „Nu din lucrările meșterului, ajungem la cunoașterea ființei lui, ci din cel născut cunoaștem natura născătorului"[3]; sau: „Făpturile arată înțelepciunea, dibăcia și puterea, dar nu ființa, ba nici măcar puterea Făcătorului n-o înfățișează în chip necesar întreagă"[4]. Achindin însă, aduce împotriva celor ce spun în consonanță cu Părinții că din făpturi nu cunoaștem ființa ci puterea dumnezeiască, cuvîntul teologilor că „Dumnezeu se vede din făpturi", ca și cînd din făpturi s-ar vedea și s-ar cunoaște însăși ființa dumnezeiască. Nu ridică prin aceasta pe teologi împotriva lor înșiși?

Capitolul 4

Iar dacă a zis Domnul că se va arăta celor evlavioși, dumnezeiescul *Chiril* spune că aceasta „nu va fi o cunoaștere prin cugetare, ci un mod deosebit de luminare, avînd pe Domnul sălășluit în ei. Îl vor privi cu ochii minții prin Duhul Sfînt". La fel dumnezeiescul *Grigorie al Nisei* zice că „frumusețea ce întrece toate cele supralumești și cerești, de care a spus nemincinosul cuvînt că o vor vedea cei curați la inimă, e mai presus de orice nădejde și de orice închipuire formată prin cugetări".

De felul acesta va fi vederea fericită a celor curați la inimă. De felul acesta va fi înfățișarea și împărtășirea luminii feței lui Dumnezeu, destinată celor deveniți după chipul lui Hristos. S-a spus doar: „Însemnatu-s-a peste noi lumina feței Tale Doamne". „Auzind de fața lui Dumnezeu, zice *teologul cu gură de aur*, să nu îți închipui ceva trupesc; aici indică lucrarea, arătarea Lui". Așa a văzut, după teologul din Damasc, și Moise fața lui Dumnezeu în Sinai. Așa vor vedea, după cuvîntul apostolesc, cei ce se curățesc mîntuiți de o

[1] P.G. 36, 52.
[2] Vasile cel Mare, P.G. 29, 648 A.
[3] Idem, P.G. 29, 648 D.
[4] Idem, P.G. 29, 648 A.

asemenea nădejde, nu prin oglindă, nici prin ghicitori, ci faţă către faţă. „Căci a pus întunericul drept ascunzis Sie-şi, zice Grigorie cel cu numele de teologul, ca să nu vadă uşor firea întunecoasă frumuseţea cea ascunsă şi de puţini meritată, iar lumina să se întilnească cu lumina care atrage continuu spre înălţime prin dorinţă, şi mintea curată să se apropie de cea preacurată. Primul lucru să se arate acum, al doilea pe urmă, ca preţ al virtuţii şi al tendinţei spre el"[2].

Achindin însă respingînd modul acesta deosebit de luminare dumnezeiască a celor evlavioşi, care e altceva decît cunoştinţa prin cugetare a celor ce se ocupă fidel cu ea, aduce cuvintele teologilor despre cunoştinţa prin cugetare, că Dumnezeu poate fi văzut, adică înţeles din făpturi de toţi cei ce străvăd, cugetînd prin înţelepciunea ce se arată, pe Cel ce a făcut toate întru înţelepciune; adică de toţi cîţi îl cugetă prin analogie. Achindin susţine că sînt una şi aceeaşi cele ce sînt aşa de deosebite între ele. Căci ce are comun raţionamentul cu împărtăşirea de Dumnezeu, ipoteza cu lumina misterioasă, ştiinţa din analogie cu zidirea şi bucuria din lumina negrăită şi nesfîrşită bucurie produsă, după *Vasile cel Mare*, de amestecul luminii cu cei vrednici? Cum sînt acelaşi lucru şi nu se deosebesc deloc cele ce sînt proprii celor îndumnezeiţi şi cele ce le avem şi noi toţi, ba şi unii dintre înţelepţii elinilor cum zice şi dumnezeiescul *Grigorie al Nisei*? Nu e stăpînit de duşmănie şi nebunie Achindin care foloseşte cuvintele teologilor împotriva cugetării lor făcîndu-le să se ciocnească între ele?

Cuvintele *a vedea pe Dumnezeu*, au deci, cum am dovedit, două sensuri. Unul a dobîndi cineva pe Dumnezeu în sine şi a-L vedea prin luminarea ce vine din El; iar al doilea a cunoaşte şi a înţelege pe Dumnezeu ca în modul deosebit al luminării de care se bucură cei evlavioşi. Dar şi cunoaşterea lui Dumnezeu are un înţeles dublu. O arată aceasta *Vasile cel Mare* adresîndu-se celor ce pretindeau că văd fiinţa lui Dumnezeu şi ziceau: „Nu pe Dumnezeu pe care nu-L cunoaştem, ci pe care Îl cunoaştem Îl venerăm". Vasile cel Mare le răspunde: „A cunoaşte pe Dumnezeu are multe înţelesuri. De fapt spunem şi noi că cunoaştem măreţia lui Dumnezeu, puterea, înţelepciunea, bunătatea, providenţa Lui, dreptatea judecăţii Sale, calitatea Lui de Făcător de preştiutor şi de răsplătitor, dar nu şi fiinţa însăşi. Să nu ne încurce pe noi din cauza simplităţii. Lucrările (ενεργειαι) lui Dumnezeu sînt variate, fiinţa lui e însă simplă. Noi zicem că cunoaştem pe Dumnezeul

[2] P.G. 36, 189-192.

nostru din lucrările dumnezeieşti; de fiinţă însă nu putem să ne apropiem"[1].
Dacă deci din lucrările dumnezeieşti, din providenţă, înţelepciune, bunătate, putere creatoare şi preştiutoare, zicem că cunoaştem pe Dumnezeu, iar Achindin spune că după teologi nimeni nu poate cunoaşte altfel pe Dumnezeu decît din făpturile lui, nu e clar că socoteşte făptură providenţa dumnezeiască, puterea lui făcătoare şi preştiutoare, bunătatea şi înţelepciunea Lui, din care se cunoaşte Dumnezeu? Nu e clar că bîrfeşte pe teologi, atribuindu-le o astfel de părere, că le răstălmăceşte şi alterează cugetarea dreptcredincioasă şi le face cuvintele să se lupte între ele? Să nu ne amăgească cu cuvîntul *Dumnezeu*, care e comun şi fiinţei lui Dumnezeu şi lucrărilor dumnezeieşti, căci unul este Dumnezeu în fiinţă şi lucrare, unul singur ca fiinţă atotputernică. Din creaturi nu privim pe Dumnezeu, ci cunoaştem nu fiinţa Lui ci puterile şi lucrările Lui necreate. Din aceste puteri şi lucrări necreate apoi cunoaştem pe Dumnezeul nostru, că e fiinţă atotputernică.

Capitolul 5

O dată ce e limpede că din făpturi nu se poate cunoaşte fiinţa lui Dumnezeu, Varlaam şi Achindin, susţinînd că apostolii au văzut în Tabor printr-o lumină creată lumina necreată, afirmă, fără voia lor, ceea ce se silesc să combată: afirmă că există o oarecare lumină necreată care nu e fiinţa lui Dumnezeu. Căci lumina aceea care e, după ei înşişi, necreată, este o lucrare şi nu fiinţa lui Dumnezeu dacă se cunoaşte prin ceva creat. Reiese deci că nu ştiu ce zic şi ce afirmă. Iar dacă afirmă tot ei, cum o şi fac, că lumina aceea după ei înşişi necreată şi cunoscută de apostoli pe Tabor printr-o lumină văzută, e fiinţa lui Dumnezeu şi însuşi Ipostasul Cuvîntului lui Dumnezeu, iar pe de altă parte ştim că fiinţa lui Dumnezeu se cunoaşte, după teologi, prin lucrările necreate — urmează că lumina văzută de apostoli pe Tabor e o lucrare necreată a lui Dumnezeu. Cum se vede şi au ţesut sofismele, fără să-şi dea seama, tocmai împotriva lor, agnitrînd şi falsificînd nu numai învăţăturile teologilor ci şi pe ale lor.

Despre misterioasa şi dumnezeiasca luminare ce se petrece numai în cei evlavioşi, ca şi despre aceea că expresiile „pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată" şi celelalte asemănătoare exprimă că Dumnezeu după fiinţă nu e văzut nici chiar de cei sfinţi, — am tratat foarte limpede atît în scrierile

[1] P.G. 32, 869.

noastre către Varlaam, cît și în *Cuvîntul al doilea și al patrulea* din cele publicate de noi contra scrierilor lui Achindin. Fiindcă acum Achindin susține că și în Tabor apostolii au văzut pe Dumnezeu din creaturi, ca toți ceilalți oameni, cum afirmă iarăși „că lumina de pe Tabor nu e comună tuturor, ca fiind mai presus de toate și că alta e ființa acestei taine și alta a vederii și teologiei tuturor celorlalți, oricare ar fi ei, fie Moise, cel ce cugetă pe Dumnezeu teologic sau Îl privește, fie Pavel cel ce s-a urcat în al treilea cer, fie chiar cineva mai presus de ei, vreunul învrednicit de stare și demnitate îngerească sau arhanghelească"? Nenorocitul pățește aceasta fiindcă vrea să placă tuturor și fiindcă se acomodează multiplu după părerile tuturor, neavînd de Dumnezeu și de adevăr nici o grijă. De aceea, aici declară creatură acea lumină, aici necreată, se înțelege într-un sens greșit. Altădată iarăși spune că nu este nici una, nici alta. Uneori o face chiar fantomă cu totul ... Iar ceea ce și a spune e înfricoșat, cîteodată o numără între cei răi.

Capitolul 6

După ce s-a silit mai înainte să dovedească pe larg că acea lumină e creatură, vrînd acum să se acopere pe sine, dar deodată cu aceasta să rămînă totuși contrar sfinților și nouă care sîntem de acord cu ei, încearcă să umbrească impietatea de mai înainte cu o alta. Și zice: „E de observat că aici un teolog recunoscut n-a spus că acea lumină e comună și celorlalți, chiar dacă ar ajunge cineva la cea mai înaltă vedere, ci au mărturisit-o numai pentru apostoli". Ce spui? Nu e acea lumină răsplată comună a tuturor celor ce trăiesc după Dumnezeu? Dacă e așa nici de împărăția lui Dumnezeu nu se vor împărtăși toți. Căci însuși Domnul a spus că tocmai această lumină e împărăția lui Dumnezeu. Ascultă și Daniil și profeția lui care a povestit că „se va da împărăția sfinților Celui Prea Înalt și că aceeași împărăție o vor avea Dumnezeu și sfinții" (Daniil, 7, 27). Dacă e, cum spune Achindin, împărăția aceea nu va fi și nu se va da tuturor celorlalți care sînt așa de mulți ci se va da numai celor trei ce s-au urcat atunci pe munte. Dar spune și *Dionisie cel Mare*: „Iar cînd vom deveni nestricăcioși și nemuritori și vom ajunge la starea preafericită și în chipul lui Hristos, vom fi, potrivit Evangheliei, totdeauna cu Domnul. Atunci ne vom umple de arătarea Lui văzută prin preacurate vederi, arătare care ne va înconjura de strălucire prin razele ei atotluminoase, așa cum a înconjurat pe învățăcei Schimbarea la Față"[1].

[1] P.G. 3, 592.

Atanasie cel Mare încă zice: „Domnul va veni iarăși radiind din sfîntul Său trup, luat din Maria, slava cea negrăită, așa cum a arătat-o în parte pe munte"; iar *Grigorie Teologul* ne spune că va veni „așa cum a fost văzut sau cum s-a arătat ucenicilor în munte, dumnezeirea biruind trupul". Cum zic acestea Părinții amintiți, dacă nu e comună tuturor celorlalți sfinți acea lumină, ci s-a arătat în chip negrăit numai celor trei apostoli. Fiindcă dușmanul acesta al luminii, încercînd să priveze de lumină pe fiii luminii, se silește, dus de-o covîrșitoare smintealǎ, să arate pe sfinți, împotriva voii lor, de acord cu el, răstălmăcindu-i pe toți și declarînd că nici unul nu socotește această lumină comună celor luminați — hai să-i înfățișăm mai pe toți mărturisind că e comună tuturor. Făcînd aceasta, Achindin sau va lepăda întunericul de pe cugetarea sa și va privi spre strălucirea adevărului ajutat fiind de mulțimea altor martori ai luminii sau, neclintindu-se nici așa de opinia sa nelegiuită, își va lua cu dreptate încă de aici arvuna rușinii viitoare și a durerii ce vine din această rușine și ține tot veacul viitor.

Zice deci Părintele *Gură de Aur în parenesa către Teodor*: „Toate ale vieții viitoare vor fi ziuă, strălucire și lumină. Acum nu sînt așa. Ziua aceea e cu atît mai strălucită ca cea de aici, cu cît aceasta e mai luminoasă ca o candelă. Atunci nu va fi nici noapte, nici seară niciodată, ci o altfel de stare pe care numai cei ce se vor învrednici de ea o vor cunoaște. Iar ceea ce va întrece acestea toate, va fi bucuria de a petrece neîntrerupt cu Domnul, împreună cu puterile de sus. Că aceste cuvinte nu sînt podoabă goală, să mergem cu gîndul pe muntele unde s-a schimbat Hristos la față, să-L vedem luminînd cum a luminat, deși nici atunci nu ne-a arătat toată strălucirea veacului viitor"[1]. Iar către *cea ajunsă de curînd văduvă*, scrie: „Trupurile celor ce au bineplăcut lui Dumnezeu vor îmbrăca atîta slavă cîtă nici nu pot vedea acești ochi. Oarecare semne și urme întunecoase ale acestor lucruri s-a îngrijit Domnul să ni se dea atît în Vechiul cît și în Noul Testament. Acolo fața lui Moise era luminată de atîta slavă, încît n-o puteau privi ochii israeliteniIor. În Testamentul Nou cu mult mai puternic și decît fața lui Moise a luminat cea a lui Hristos"[2]. Iată ce zice și dumnezeiescul *Chiril*: „Domnul arătînd că învierea sfinților va fi atotslăvită, a zis: Atunci drepții vor străluci ca soarele; iar ca să fie crezut că vorbește adevărat, a hărăzit ucenicilor anticipat vederea acelora, schimbîndu-se la față în munte". O dată ce acolo aceasta e răsplata comună a tuturor creștinilor adevărați, iar arvuna bunurilor viitoare s-a dat

[1] P.G. 47, 291.
[2] P.G. 48, 603.

aici, cum nu se oferă și aici în oarecare măsură îndeobște tuturor celor ce se ostenesc?

Ce zice apoi alt Părinte? „De aceea s-a suit Domnul pe munte retrăgîndu-se dintre ceilalți și a arătat pe cînd se ruga strălucirea aceea negrăită a luminii, ca să arate fructul sfințitei isihii și al rugăciunii". Și adaugă: „Căci mama rugăciunii e isihia, iar rugăciunea e manifestarea slavei dumnezeiești. Cînd ne închidem simțurile și ne întîlnim cu noi înșine și cu Dumnezeu și eliberați de jurul extern al lumii venim înăuntrul nostru, atunci vedem clar în noi împărăția lui Dumnezeu, căci *împărăția cerurilor*, care e împărăția lui Dumnezeu, e *înăuntrul nostru*, a spus Iisus Dumnezeu". Nu socotește și acesta deci vedere comună a celor ce persistă cu adevărat în isihie și rugăciune, acea lumină? Căci și acesta numește acea lumină împărăție a lui Dumnezeu, ca și Domnul. *Andrei*, luminătorul preastrălucit al *Cretei*, zice: „Ce vrea să facă sau să învețe Mîntuitorul suind pe ucenici pe munte? Să arate slava și strălucirea atotluminoasă a dumnezeirii Sale în care a mutat natura care a auzit cuvîntul: *Pămînt ești și în pămînt te vei întoarce*. Potrivit învățăturii neminciunoase a teologilor mari, dar al dumnezeirii preacurate vine pînă la noi ca o curgere îmbelșugată dintr-un izvor etern. Prin aceasta vrea ca înțelegînd noi adîncul celor săvîrșite atunci, cu ajutorul acestei cunoștințe să facem mai activ harul, după pilda Celui ce s-a schimbat la față ca să lucreze și în noi acea taină minunată și neobișnuită"[1].

Vezi că de aceea a strălucit pe munte Mîntuitorul ca să ne învețe ce este darul îndumnezeirii, să ne învețe ce e lumina aceasta. Și ca știind și crezînd noi aceasta să se lucreze și în noi taina aceea neobișnuită, scoțîndu-ne mistic și negrăit din întuneric, ca să vorbim ca apostolul, și mutîndu-ne în lumina aceea minunată.

Vasile cel Mare zice: „Răsplata virtuții e că devii dumnezeu și strălucești în lumina cea preacurată, devenind fiu al zilei aceleia care nu e întreruptă de întuneric, căci alt soare o face pe aceea, un soare care răspîndește lumina cea adevărată și care după ce începe să ne lumineze nu mai e ascuns de apusuri ci învăluind toate în puterea lui luminătoare, produce neîntrerupt și veșnic lumină în cei drepți, prefăcînd în tot atîția sori pe cei ce se împărtășesc de acea lumină, căci s-a zis că *drepții vor străluci atunci ca soarele*. Nu declară oare și acesta comună celor ce trăiesc virtuos, acea lumină în care a strălucit Domnul arătîndu-se și în care va străluci iarăși cînd va

[1] P.G. 97, 932-933

reveni? Tot *Vasile cel Mare* mai spune în alt loc: „Frumusețea a Celui cu adevărat puternic este dumnezeirea Lui înțeleasă și văzută; frumusețea aceasta au văzut-o și Petru și fiii tunetului pe munte"[1]. Sau: „*Frumusețe* adevărată și prea iubită, văzută numai de cel curat la minte, este aceea ce se află în jurul naturii dumnezeiești și fericite. Acela care privește totuna spre ea prin raze și haruri, primește ceva din ea, colorîndu-se la față cu o strălucire înflorită, ca dintr-o vopsea. De aceea și Moise, împărtășindu-se de acea frumusețe, pe cînd vorbea cu Dumnezeu, fu slăvit la față"[2]. Spunînd și acestea, marele Vasile oare nu socotește acea lumină, comună tuturor celor ce s-au curățit?

Iar fratele său, care cugetă frățește cu el, zicînd despre marele Pavel că „îndată s-a umplut de iubire pentru frumusețea dumnezeiască ce strălucea în fața ochilor", oare nu spune prin aceasta că și dumnezeiescul Pavel a văzut acea frumusețe, adică lumina? *Macarie cel Mare* încă spune în capitolele metafrazate de Metafrastul: „Lumina ce a luminat și fericitului Pavel în drum, prin care a fost și ridicat pînă la al treilea cer și a auzit taine negrăite, n-a fost luminarea vreunor idei sau vreunei cunoștințe, ci strălucirea ipostatică a puterii Duhului celui bun în suflet. Intensitatea covîrșitoare a acestei străluciri nepuțînd-o suporta ochii trupului, au orbit. Prin ea se descoperă toată cunoștința. Iar Dumnezeu se face cunoscut cu adevărat sufletului învrednicit și iubit"[3]. Vezi că și acesta afirmă că lumina aceea e comună oricărui suflet iubitor și iubit de Dumnezeu? Căci zice și în alt loc: „Slava feței lui Moise o primesc acum în suflet sfinții"[4]. Sau: „Slava aceea nemuritoare ce a venit prin descoperire în trupul lui Moise, luminează acum fără întrerupere în fața nemuritoare a omului lăuntric la cei învredniciți"[5]. Iar vestitul *Grigorie Teologul* zice: „Fu scurtă lucirea marii lumini care a izbit vederea lui Pavel cînd s-a întîlnit cu ea înainte de a se fi curățit; de asemenea e scurtă picurarea luminii ce ajunge numai la cei sfinți. Căci a pus Dumnezeu întunericul să-L ascundă, ca să nu vadă natura întunecoasă ușor frumusețea cea ascunsă și meritată numai de puțini, nici obținînd-o ușor, s-o și lepede ușor din cauza ușurătății creaturii, iar lumina să se întîlnească cu lumina ce atrage pururea spre înălțime prin dorință și mintea curățită să se apropie de mintea cea preacurată. Primul lucru să se întîmple acum, iar al doilea, pe

[1] P.G. 29, 400 D
[2] P.G. 29, 317
[3] P.G. 34, 957 B
[4] P.G. 34, 956
[5] Ibidem

urmă, ca răsplată a virtuţii şi a tendinţei de aici spre el". Nu-ţi pare că prin astfel de cuvinte e de acord şi el cu cei deopotrivă cu el de mari? Ce este apoi aceea ce zice un alt Părinte: „Abisul durerii a văzut mîngîierea, iar curăţenia inimii a primit luminarea. Şi luminarea e lucrare negrăită, văzută nevăzut şi înţeleasă neştiut"[1]. De care lumină îţi pare că vorbeşte? Iar sfîntul Isaac scrie: „Rugăciunea este puritate a minţii şi singură se retează brusc cînd e surprinsă de lumina Sfintei Treimi". Sau: „Există o puritate a minţii peste care străluceşte în timpul rugăciunii lumina Sfintei Treimi, atunci mintea se înalţă mai presus de rugăciune"[2]. Sau: „Vedem slava naturii Sale celei sfinte cînd binevoieşte Dumnezeu să ne introducă în tainele duhovniceşti". Nu consideră el aici şi lumina drept slava aceea, dat fiindcă Vasile cel Mare aduce acea lumină în legătură cu natura dumnezeiască şi preafericită?

Dar Vasile cel Mare, afirmînd iarăşi că una şi aceeaşi lumină a fost arătată în chip minunat în diferite timpuri sfinţilor lui Dumnezeu, declară după aceea că luminarea aceasta se hărăzeşte sufletelor sfinte şi „să ne rugăm să ajungă şi la noi". Pentru acest lucru se roagă şi întreaga Biserică prin rugăciunile ei în fiecare zi, dar mai ales la amintirea anuală a dumnezeieştei Schimbări la Faţă. Că rugăciunea aceasta a fost eficace pentru Vasile cel Mare şi a ajuns şi la el acea lumină, care este luminarea sufletelor sfinte, ne a descoperit *Grigorie al Nisei, în cuvîntarea funebră ce i-a dedicat-o*. Căci zice acesta: „A fost luminat Moise de lumina din rug? Putem povesti de-o vedere înrudită cu aceea şi în legătură cu acesta. Odată, fiind noapte, veni peste el strălucirea unei lumini, pe cînd se ruga în casă. Lumina aceea era ceva nematerial, luminînd locuinţa prin puterea dumnezeiască".

Dar Achindin, care a pornit război contra sfinţilor, decretează că „nici un teolog recunoscut n-a socotit acea lumină comună şi celorlalţi, chiar de s-ar fi înălţat careva pînă şi al treilea cer, ci au mărturisit-o numai pentru apostoli". Aşadar acesta nu ţine de teolog recunoscut nici pe marele Dionisie, nici pe Atanasie cel Mare, nici pe Vasile cel Mare, nici pe Grigorie Teologul, nici pe altcareva dintre cei veneraţi de noi, ca să nu numesc pe fiecare în parte. Ba e clar că se ridică şi contra Dumnezeului teologilor. Căci El de aceea a arătat strălucirea aceea, rugîndu-se pe munte, strălucire veşnică, nestinsă şi neumbrită, ca să arate că e o răsplată comună a celor ce cred în El. Achindin însă învaţă pe toţi să nu creadă, negînd aceasta şi susţinînd

[1] Ioan Scărarul, P.G. 88, 813.
[2] Op. c., 140.

tocmai cele contrare. După el, însuşi Pavel, văzătorul celor mai minunate lucruri, n-a văzut şi nu va vedea nici în veacul viitor acea lumină.

Capitolul 7

Dar dacă e creată acea lumină ce s-a văzut, cum însuţi ai spus mai înainte, ce creatură şi ce vedere e aceea de care să nu fie vrednic Pavel? Şi nu numai Pavel, dar nici arhanghelii. Cum şi pentru care motiv oamenii şi arhanghelii şi îngerii, care nu văd, după tine, decît cele create şi numai din ele văd şi cunosc pe Dumnezeu, numai această creatură n-o văd şi n-o cunosc? Iar dacă e necreată şi e fiinţa lui Dumnezeu, cum de asemenea ai susţinut, zicînd că „e invizibilă chiar şi pentru Pavel şi pentru îngeri", spune cum ai putut susţine mai înainte pe larg că e creată? Dar fie acum necreat ceea ce era mai înainte creat (aşa te poartă nestatornicia înţelepciunii şi teologiei tale). Cum se poate deci că ceea ce au văzut Petru şi Iacob, Pavel nu s-a învrednicit să vadă? Fiindcă era Hristos în cer cînd a fost chemat Pavel? De altfel era însuşi El cel ce l-a chemat şi prin acelaşi fel de lumină s-a arătat, cum scrie dumnezeiescul Luca şi cum am arătat mai sus pe Părinţi zicînd şi cum Pavel însuşi mărturiseşte despre sine. Dar să fie cum vrei, că Pavel era pe pămînt, iar Hristos în ceruri şi, după înălţimea sau adîncimea teologiei tale, nu poate ajunge de sus pînă la noi strălucirea luminii dumnezeieşti. Îngerii şi arhanghelii nu sînt însă împreună cu El? Cu ce gînd îi privezi şi pe ei, omule, de lumină? Şi aceasta cînd Părinţii spun limpede că „în lumina ce-a strălucit pe Tabor, cu care se hrăneşte imaterial tot ordinul spiritual al celor supralumeşti, e dată o probă de tot clară a iubirii de oameni, ce-o are faţă de noi Cuvîntul".

Dar Achindin, care riscă să cadă mereu în erezii direct opuse, susţinînd că acea lumină e necreată, şi spunînd-o aceasta uneori şi ca gura cu scop de amăgire, nu numai că îşi închipuie că e fiinţa lui Dumnezeu, ci declară acum iarăşi că n-a fost văzută nici măcar de aceia de care spunea mai înainte că au văzut-o. Aceasta se arată din cele ce spune mai departe în tratat. Căci zice: „Singura lumină necreată şi slava necreată, adică natura dumnezeiască, e, ca ceea ce e în sine, cu desăvîrşire nevăzută". O dată ce, aşadar, singura lumină necreată şi slavă necreată e, după el, natura dumnezeiască, evident că atunci cînd numeşte sau prezintă acea lumină ca necreată, se cugetă la fiinţa lui Dumnezeu şi nu admite să fi fost văzută nici de cei trei apostoli pe munte; căci, şi după el, natura dumnezeiască e, ca ceea ce e în sine, cu desăvîrşire nevăzută. Şi de fapt, nu numai din cele ce zice în continuare, ci

și din cele ce le-a spus înainte e vădit că ține această lumină drept ființa dumnezeiască și că înlătură de la vederea luminii atotdivine din muntele Tabor pe apostolii care s-au suit în el cu Hristos. Cu această ocazie răstălmăcește și pe *Părintele Gură-de-Aur*. Căci îndemnând fără să lăsăm neatinse și nedezbătute, mai bine zis neascultate, cele spuse de sfinți referitor la lumina aceea, ca să nu propovăduim două dumnezeiri, pe cea nevăzută și lumina văzută, adaugă apoi, zăpăcindu-se deodată și contrazicându-se pe sine și făcând îndată ceea ce însuși interzice, atribuind chiar adaosul interzis, adaugă adică: „Toate acestea le doboară categoric cu un cuvânt dumnezeiesc cel Gură-de-Aur, zicând despre acest lucru, când explică, cuvintele: Văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, nu s-ar fi văzut de nu s-ar fi arăta prin trupul cu care era împreunat. A fost văzută deci slava și dumnezeirea lui Iisus de apostolii atunci. Dar nu goală și însăși ca ceea ce e în sine. Căci dumnezeirea, zice Teologul, e în sine nevăzută". Dar ceea ce e în sine nevăzut nici de sfinții îngeri, nici de oameni, ce e altceva decât ființa lui Dumnezeu? După ce, fiind Dumnezeu nevăzut de nimeni, prin lucrările Sale se face văzut în multe chipuri.

Capitolul 8

Cuvântul lui Grigorie cel cu numele de teologul, prin care spune că dumnezeirea e în sine nevăzută, se raportează, așadar, la ființa lui Dumnezeu Sau și la ipostasul Cuvântului, prin care s-a unit cu frământătura noastră. Căci scriind contra celor ce ziceau că după patimi Cuvântul a depus trupul, pe care l-a luat asupra Sa pentru noi, și nu mai e și nu va mai veni cu el, întreabă „Ce e cu *pipăirea* Lui după *înviere*, sau cum va *mai* fi văzut de omorâtorii Lui? Căci dumnezeirea e, în sine nevăzută". Adică, dacă Cuvântul lui Dumnezeu a depus întâi trupul și pe urmă a fost pipăit, cum zice istoria evanghelică, de mâinile apostolicești și dacă fără trup venind va fi văzut, după profet, de cei ce L-au omorât, urmează că a fost pipăit în Sine Cuvântul lui Dumnezeu și în Sine va fi văzut, adică după ipostasul și natura Sa. De fapt nici strălucirea naturii dumnezeiești în care va veni Cuvântul lui Dumnezeu cu trupul, așa cum s-a arătat ucenicilor pe munte, nici aceasta n-o vor vedea cei ce L-au omorât și câți sânt ca ei. *„Piară, zice, nelegiuitul ca să nu vadă slava Domnului"*. Așadar și aceasta e, ca ceea ce e în sine, nevăzută de acesta. Dar expresia lui Grigorie cel cu numele de Teologul se referă la ființa dumnezeiască și la ipostasul ce-a luat trup. Această expresie aducând-o dușmanul luminii și din cauza aceea zicând că apostolii prin trupul lui Hristos au văzut

pe munte lumina prea dumnezeiască, fiindcă zice Teologul că dumnezeirea e ca ceea ce e în sine nevăzută, — e clar că socoate că lumina aceea arată însăși ființa și ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu, despre care era și Cuvântul teologului, cum s-a dovedit. În același timp arată că nici cei trei apostoli n-au văzut atunci. De fapt, el socotește acum că această lumină este, ca ceea ce e în sine, nevăzută de nimeni. Astfel ridică pe Grigorie cel cu numele de Teologul împotriva sa însuși.

Iată pe părintele *Gură-de-Aur* e clar că îl bârfește, când spune că a declarat, în legătură cu cuvintele „Văzut-am slava lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl", că „nu ar fi văzut, de nu li s-ar fi arătat lor prin trupul cu care era împreunat". Căci Hrisostom nu s-a gândit aici la lumina ce-a strălucit pe munte, pe care încă o numește evanghelistul slavă, ci la puterea din faptele și cuvintele Mântuitorului, pe care o admirau mulțimile, cele întâmplate la concepere, la nașterea aceea negrăită, acele lucruri minunate petrecute cu El după naștere, vocea vestind din cer la botez că e Fiul Tatălui, coborârea Mângâietorului peste El, deodată, cu vocea părintească. Toate acestea înșirându-le mai pe larg, cel cu gura de aur, adaugă: „Cu adevărat pentru acestea a zis evanghelistul: văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl". Dar teologul de aur zice aceasta nu numai pentru acestea, ci și pentru cele de după ele. „Căci lăsând firea lucrurilor și toate de pretutindeni strigau că a venit împăratul cerurilor: pe morți îi eliberau mormintele, pe posedați demonii, pe bolnavi bolile și se putea vedea ca ochi plămădiți din pământ ceea ce și profeții și oricine ar fi dorit să vadă, cum s-a format Adam din pământ, așa se adunau, se mișcau și săltau membrele împrăștiate, moarte și înțepenite, se deschideau urechile închise, răsuna puternic limba legată mai înainte de mușenie. Cum ar fi făcut cineva mai evidentă vindecarea sufletelor? În toată izbânda și alunga tot felul de rău. Și nu numai că erau eliberați de rău, ci erau și înălțați la culmea virtuții: magii deveniră învățători, vameșul apostol, prigonitorul și batjocoritorul propovăduitorul lumii întregi, tâlharul cetățean al paradisului. Cine ar putea spune filosofia poruncilor, virtutea legilor cerești, buna rânduială a vieții îngerești?" Toate acestea înșirându-le, de asemenea, mai pe larg cel cu grai mai strălucitor ca aurul, zice și despre fiul tunetului: „Toate acestea sintetizându-le evanghelistul: minunile, cele din trupuri, cele din suflete, cele din natură, poruncile, darurile acelea negrăite și mai înalte ca cerurile, legile, viața, ascultarea, promisiunile celor viitoare, patimile Lui, a rostit acest cuvânt minunat și plin de dogme înalte: *văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de*

har și de adevăr. Căci nu-l admirăm numai pentru minunile Sale, ci și pentru patimile Sale. Și referitor la acestea care par rușinoase se cuvine să fie spus același cuvînt. De aceea le-a numit și el slavă. Căci nu au fost acelea făcute numai din grija pentru alții, ci și cu putere negrăită. Prin această putere se împlineau nevăzut cele mai minunate lucruri și numai unele din ele s-au petrecut și văzut, arătînd că într-adevăr era Fiul cel Unul Născut al lui Dumnezeu și Domnul creației. Dar și după moarte, înmormîntat fiind și pietrele fiind bine așezate pe mormîntul Său, și pecetluite, a înviat. Și umplînd pe ucenicii săi de-o putere nebiruită și dumnezeiască, i-a trimis la oamenii din lumea întreagă îndreptînd viața, împrăștiind pretutindeni cunoștința dogmelor cerești, învățînd cele mari și negrăite și binevestind răsplățile care întrec și mintea și care nu vor avea niciodată sfîrșit". La acestea adaugă cel ale cărui cuvinte sînt cu mult mai curate ca aurul: „Acestea deci și mai mult decît acestea înțelegîndu-le — fericitul se gîndește aici iarăși la evanghelist — a strigat: *Văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr*".

De ce am expus aici, rezumată pe cît posibil și tăiată, întreaga omilie la locul citat? Ca să vadă toți că, extinzînd așa de mult Grăitorul-de-Aur explicarea și înșirînd toate cele petrecute cu Mîntuitorul de la început pînă la sfîrșit, numai acea slavă a omis s-o spună care a strălucit pe munte din Domnul. Bîrfitorul sfinților, Achindin, însă, omițînd toate acestea îi atribuie c-a spus numai ceea ce acela a omis să spună, nesfiindu-se aici de curgerea limpede, belșugată, luminoasă și convingătoare a cuvintelor Părintelui Gură-de-Aur, înălțate toate deasupra oricărei putințe de răstălmăcire. Și pentru care motiv înșirînd sfîntul toate cele petrecute cu Hristos n-a legat de celelalte și slava aceea? Pentru că slava de aici o explică în această omilie, lumina aceea, însă, știind-o arvună și preludiu al slavei ce se va descoperi în viitor, a numit-o împreună cu aceea. Căci mutîndu și învățătura la chestiunea faptelor, zice: „Trebuie să arătăm o viață vrednică de darurile și dogmele acestea, ca să nu vedem numai slava de-aici a Lui, ci și pe cea viitoare, cum însuși Domnul zice: Voiesc ca unde sînt eu să fie și aceștia, ca să primească slava mea. Iar dacă slava aceasta a fost atît de strălucită și de manifestă, ce-ar trebui să spunem despre aceea despre care profetul zice: piară necredinciosul ca să nu vadă slava Domnului. Dar noi să nu pierim nici unul, ci s-o vedem fiecare. Căci de nu vom vedea-o, bine ar fi fost de noi să nu ne fi născut". Acestea le spune *Părintele Gură-de-Aur*. Pe cînd Achindin afirmă că „nici unul dintre sfinți n-a învățat că acea lumină e comună și altora".

Că teologul Gură-de-Aur numește aici slavă a Domnului, lumina aceea, se vede limpede din ceea ce adaugă: „Dacă, zice, cei ce nu văd lumina soarelui, duc o viață mai amară ca orice moarte, ce e verosimil că vor păți cei lipsiți de lumina aceea? Ceva cu atît mai chinuitor, cu cît soarele acela e neasemănat mai înalt decît acesta?" Nu grăiește oare aici de soarele acela care împrăștie lumina cea adevărată, slava aceea a cărei minunată și negrăită vedere și împărtășire e destinată numai celor ce sînt după chipul lui Hristos? Pe cînd slava lui Hristos cea manifestată prin minuni, învățături și patimi, au văzut-o odinioară și mulți dintre cei ce nu erau astfel. Dar nu ar fi văzut-o nici înșiși apostolii Domnului, de nu ar fi privit prin trupul cel închinat. Cum ar fi văzut doar pe Dumnezeu botezîndu-se, stînd de vorbă, răstignindu-se, înviind, înălțîndu-se, dacă nu prin trup? De aceea și evanghelistul zicînd mai înainte că „Cuvîntul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi" și arătînd că a petrecut între oameni după profeția lui Ieremia, adaugă: „Și am văzut slava Lui", toți între care a petrecut adică, „slavă ca a Unuia Născut din Tatăl". Bine a înțeles așadar dumnezeiescul cuvîntător Gură-de-Aur că e vorba de slava văzută de toți și a adăugat că nu ar fi văzut-o, dacă nu priveau prin dumnezeiescul și închinatul trup. Dar slava cea în lumină a lui Dumnezeu au văzut-o și Moise și Isaia deși mai întunecos, pentru că sfințitele vederi ale lor sînt simboluri și chipuri ale teofaniei din Tabor, precum strălucirea ce-a luminat în munte din Mîntuitorul e preludiu și simbol al slavei lui Dumnezeu ce se va descoperi în viitor. Cum se vede e clar că Achindin răstălmăcește pe teologul Grăitor-de-Aur.

Capitolul 9

Dar fiindcă recunoaște Achindin că apostolii au văzut acea lumină, însă prin trupul închinat, nu nemijlocit, să-l întrebăm, cum s-a văzut prin trup? Dacă luminînd prin el ca dintr-un disc, se înșală zicînd că nu s-a arătat cu adevărat lumina însăși. Iar dacă privind trupul cu ochii proprii, vedeau prin el cu credință lumina dumnezeirii din el — căci numai în chipul acesta ar fi văzut-o și ar fi rămas și nevăzută în sine — se vădește și de aici că privează și pe cei ce s-au suit pe munte cu Iisus de vederea luminii, cum a făcut puțin mai înainte cu toți profeții, apostolii și martorii din vechime pînă în zilele noastre. Căci dacă au văzut prin trupul închinat, și au văzut așa că lumina aceea a rămas nevăzută, n-au văzut deloc. Apoi, n-au văzut numai ei așa, nici numai pe munte fiind, ci și apostolii care nu s-au suit ci au rămas la poalele muntelui, și ce zic numai cești apostolilor; toți cîți priveau atunci

cu credință trupul Domnului și cîți au crezut pînă azi, au văzut dumnezeirea lui Hristos prin credință. N-au văzut deci așa Petru și Iacob și Ioan pe vîrful Taborului lumina dumnezeiască prin trupul lui Hristos, ci prin dezvăluirea cu adevărat a majestății dumnezeiești ascunse în El, strălucind lumina învăluită în El ca printr-o pieliță străvezie. Desigur, a fost o strălucire mai întunecoasă și datorită condescendenței divine, căci nici îngerii, nici arhanghelii, nici cele mai presus de ei nu încap întreagă strălucirea aceasta. De aceea își ascund și Heruvimii ochii cu aripile, neputînd să suporte acea lumină neschimbăcioasă și bogăția prisositoare a frumuseții negrăite.

Capitolul 10

Dar cel ce se silește să batjocorească din toate laturile lucrările eterne ale Duhului, încearcă să le arate pe acestea create și prin faptul că se numesc uneori și daruri și fructe și virtuți. El scrie: „Nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu, decît din creaturile Lui; atît din celelalte, cît și din virtuțile dăruite de Dumnezeu, care sînt în noi și prin care ne curățim în Duh, procurate și din fructele Duhului". Nu se sfiește nenorocitul nici de acea sentință dumnezeiască, „Din fruct se cunoaște pomul" (Mt.12, 33). Cu dreptate i-ar putea deci adresa cineva cuvîntul Domnului zis către iudei înainte de această sentință. „Nebune! Te îmbraci într-o blasfemie cumplită față de Duhul Sfînt pentru care nu există iertare; sau fă pomul bun și roada lui bună, sau pomul putred și roada lui putredă" (Mt.12, 32 33). Căci dacă Duhul Sfînt e necreat, cum nu aduce fructe necreate, iar dacă fructele Lui sînt create, nu e și el creatură? *Ciril*, înțeleptul în cele dumnezeiești, voind să dovedească pe Fiul, necreat, L-a numit fruct al Tatălui. Căci aducînd cuvîntul spus de El către iudei. „De-ar fi Dumnezeu Tatăl vostru, m-ați fi iubit pe mine, căci eu de la Dumnezeu am ieșit și am venit" (Ioan, 8 42), *adaugă* de la sine: „Cei ce nu iubeau pe Fiul care a ieșit din Dumnezeu Tatăl, cum ar fi spus adevărul dacă ar fi afirmat că Îl iubesc pe Cel din care este, și cei ce nu cinsteau fructul, ce cinste vor aduce pomului. Iar dacă Fiul este fruct al lui Dumnezeu și Tatăl — căci aceasta înseamnă: de la Tatăl am ieșit și am venit — cum ar fi făcut? Și cum ar naște natura negrăită a dumnezeirii ceva străin și de alt soi în raport cu ea? Așa ceva nu poate suporta nici ființa creată. Deci e necesar să mărturisim că Fiul este Dumnezeu ieșit din Dumnezeu, ca să nu fie Tatăl inferior creaturilor Sale".

Oare nu se cuvine să spunem aceleași cuvinte și către Achindin? Cum necinstind fructele Duhului, cum va da cinstire Duhului? Și cum nu arată pe Duhul mai prejos de creaturi, dacă nu e nici una dintre acestea care să nu aducă fructe potrivite ei, pe cînd Duhul dumnezeiesc are, după el, fructe de altă natură, atît de departe de demnitatea naturii Lui. Dumnezeiescul Ciril în multe locuri ale scrierilor sale numește împreună cu Fiul și pe Duhul Sfînt astfel de fruct. Iar către eunomieni, care îi reproșau ceea ce ne reproșează și nouă azi Achindin, că: „Faceți compus pe Dumnezeu dîndu-I și judecată și natură; căci cum va fi simplu cel compus din acestea?", scrie iarăși apărîndu-se: „Dacă socotiți că Dumnezeu devine compus pentru că are natură și judecată sau voință, priviți și aceasta: Tatăl are și puterea de-a naște natural (τὸ γεννᾶν φυσικῶς), dar și puterea de a crea (τὸ κτίζειν δημιουργικῶς) prin Fiul, fără a fi pentru aceea compus, căci acestea sînt fructul unei singure ființe. Același cuvînt se potrivește și bunătății, nestricăciunii, invizibilității și tuturor celor pe care le are natura dumnezeiască". Vezi că fiecare dintre lucrările dumnezeiești e fruct al naturii dumnezeiești, ca și acea naștere dinainte de veci? Cum nu sînt deci acestea mai presus de creație, deși se deosebesc de natura dumnezeiască, aparținînd ei ca și puterea de-a naște? E drept că aceasta din urmă, caracterizînd nu numai natura ci și ipostasul, este numai a Tatălui. Dar judecata și voința dumnezeiască, lucrarea creatoare și cele asemenea, caracterizînd numai natura nu și ipostasul, sînt lucrări comune ale Tatălui și Fiului și Duhului.

Capitolul 11

E limpede așadar și din acestea că Achindin reduce tot harul și lucrarea Duhului la nivelul de făptură și prin aceasta ridică blasfemia împotriva Duhului Sfînt însuși. Dar să arătăm ceea ce spune și în alte scrieri ale sale despre acestea, ca să se vadă mai bine părerea lui. Pe urmă vom dovedi că e blasfemie. Zice deci în cele scrise de el anume „*Despre har*": „Dacă atunci cînd zice cineva har, harismă și dar, înțelege prin acestea ceea ce-i dumnezeiesc, ele sînt necreate și e nelegiuit a spune altfel. Dar în acest caz nu sînt altceva decît ființa dumnezeiască. Lucrurile și bunurile făcute nouă de puterea dumnezeiască, sînt însă create". E clar că declară aici pe Dumnezeu ființă fără voință și fără lucrare. Căci dacă ceea ce-i dumnezeiesc și necreat nu e altceva decît ființa dumnezeiască, ceea ce-i altceva decît ea nu e nici dumnezeiesc nici necreat. Deci sau n-are natura dumnezeiască voință și lucrare, sau, dacă le are, le are create, după el. Iar dacă natura fiecăruia e caracterizată printr-o voință și lucrare adecvată, „lucrarea necreată indicînd o natură necreată, iar cea creată una creată, ceea ce caracterizează deose-

bindu-se de ceea ce o caracterizat și fiind altceva întrucît se deosebește", [illegible] dacă e așa, nu numai voința și lucrarea naturii dumnezeiești e creată, [illegible] natura caracterizată prin ele. Într-adevăr, ceea ce-i dumnezeiesc și necre[illegible] e însuși Dumnezeu. Dar dacă ceea ce-i dumnezeiesc și necreat nu e ni[illegible] altceva, după Achindin, decît ființa dumnezeiască, Dumnezeu nu e, după [illegible] nimic altceva decît ființă dumnezeiască; nu ca avînd tot ce are prin natu[illegible] și nu dobîndit, ci ca neavînd nimic ce nu e ființă. Creația deci, fiind [illegible] Dumnezeu, e din ființa dumnezeiască. Și cum n-ar fi din ea, dacă Dumne[illegible] nu e nimic altceva afară de ea. Dar aceasta e propria celui Unul-Născ[illegible] Căci și El e din Dumnezeu, și creația e din Dumnezeu, după *Atanase* [illegible] *Mare* și înțeleptul *Damaschin*, dar cel dintîi s-a născut din ființa lui Dum[illegible]zeu și Tatăl, netemporal, pe cînd creația nu e din ființa Tatălui, ci prin vo[illegible] Lui a fost adusă din nimic la existență[1]. Și acele fapte și efecte create, c[illegible] le zice Achindin, ale harului și puterii dumnezeiești, sînt, după el, fapte [illegible] naturii dumnezeiești, dacă nu e altceva harul și puterea necreată, decît fiin[illegible] dumnezeiască, cum se înțelege să demonstreze prin cele spuse acum și [illegible] toate cuvintele lui. Iar fiindcă și după dumnezeiescul Chiril, de natură ține [illegible] nască, de lucrare să facă, și după teologul *Damaschin*, la fel, „naști[illegible] dinainte din veci e faptă (ἔργον) a ființei dumnezeiești"[2], Achindin, decla[illegible] și făcînd creaturile fapte ale naturii dumnezeiești, le socotește pe toate [illegible] dumnezeiești și desființează Cuvîntul cel Unul Născut, comunicînd tut[illegible] cea mai proprie demnitate a Lui și suprimînd-o. Ba le prezintă și ca [illegible] coeterne cu ființa dumnezeiască, nefiind produse cînd a vrut Dumn[illegible] Căci fapta ființei nu e ulterioară ființei și nu e supusă voinței. Desființ[illegible] deci și ceea ce-i dumnezeiesc coborînd între creaturi dumnezeiescul de [illegible] spune că nu e altceva decît ființă dumnezeiască.

Capitolul 12

Declarînd apoi în multe locuri din scrierile sale tot ce se numește [illegible] oarecare chip operă (ἔργον), creat, reduce la creatură și nașterea dina[illegible] de veci numită și ea operă. În felul acesta devine dintr-o dată și ateu [illegible] politeist, descoperind o metodă scurtă prin care își încarcă în suflet toa[illegible] soiurile de necredință și erezie. Fiind astfel, firește că prezintă toată B[illegible] lui Hristos, pe cei ce îndreaptă aşa cuvîntul adevărului și pe teologii s[illegible] din tot timpul trecut, de eretici, scriind în continuare. „Harul și l[illegible]

[1] P.G. 808.

[2] P.G. 813.

dumnezeiască și necreată nu e altceva decît ființa dumnezeiască; nu e ceva subordonat nici ceva făptuit sau ceva care nu-i ființă și ipostas, nu e ceva văzut în oarecare chip în sine cu ochii trupești, căci și aceasta e erezie și cuget al lui Arie, Macedonie și al masalienilor deopotrivă". Pe cine face deci acesta necredincioși și eretici prin cele înșirate? Aceasta cred că trebuie s-o lămurim și acum. Că întreagă Biserica lui Dumnezeu a declarat că harul văzut de apostoli negrăit în Tabor e necreat, ca fiind lumină dumnezeiască și negrăită și strălucire a naturii dumnezeiești, dar nu natură, căci aceasta e mai presus de orice manifestare și împărtășire, pe lîngă toți cei care au fost martori oculari, o spune categoric și tomul sinodal. Acel tom arătînd și pe teologii din tot timpul trecut vestind aceasta, Achindin care declară de Arie sau Sabelie și Macedonie pe cei ce țin de necreată lumina devenită vizibilă în oarecare chip, îi face, evident, pe toți eretici. Și aceasta din multe motive. Nu numai pentru că zic că apostolii au văzut cu ochii acea lumină atotdumnezeiască, ci și pentru că spun că nu e natură dumnezeiască și că e mai presus de ea natura ce-o procură, ca una ce e deasupra oricărei manifestări și cauza oricărei manifestări. Cuvîntul „în sine" îl afirmă acuzatorul sfinților cînd neagă vizibilitatea, propunîndu-și una din două: sau să nu zică nicidecum că a fost văzută de ochii apostolilor vreo lumină necreată, sau să zică aceasta, pentru a amăgi pe ascultători, dar nu pentru a și înțelege aceștia pe cel ce le grăiește, deoarece spune că s-a văzut ceva printr-o lumină creată. Iar că nu există ceva necreat care să nu fie ființă și ipostas o spune pentru a dovedi că acea lumină este ființă și ipostas dacă e necreată, și nu har și lucrare comună.

În sfîrșit că nu e ceva subordonat nici ceva făptuit, o spune negînd că Dumnezeu ca ființă e cauza ei și neadmițînd că e deasupra oricărei străluciri cauzatorul și procuratorul ei.

Dar dacă, după Achindin, lucrarea, darul și harul necreat, nu sînt ceva deosebit de ființa dumnezeiască, nici ceva făptuit și a zice că sînt ceva deosebit și făptuit e învățătură masaliană, ariană, sabeliană și macedoniană, cum nu aparțin la aceste erezii părintele Gură-de-Aur și *Grigorie cel cu numele de Teologul*? Cel din urmă zice: „Altceva este voitorul și altceva voința, născătorul și nașterea, grăitorul și cuvîntul, dacă nu sîntem beți"[1]. Iar *Grăitorul de Aur*, după ce amintește că Mîntuitorul le-a spus apostolilor: „Rămîneți în Ierusalim pînă vă veți îmbrăca cu putere de sus și veți lua puterea Duhului Sfînt ce va veni peste voi", adaugă. „Altceva e puterea

[1] P.G. 36, 81

procurată și altceva Duhul care o procură". Cum nu aparțin acelor eretici *Vasile cel Mare* și minunatul Ciril? Cel dintîi scrie: „Altceva este ființa pentru care nu s-a aflat încă cuvînt care s-o exprime și altul e înțelesul numelor din jurul ei". Sau: „Dacă vom referi la ființă toate numele, vom face pe Dumnezeu nu numai compus, ci și constînd din părți neasemenea, pentru că prin fiecare nume se designează altceva". Iar dumnezeiescul Ciril zice: „A face, ține de lucrare; a naște de natură. Natura și lucrarea nu sînt același lucru". La ei se alătură purtătorul de Dumnezeu Damaschin, care scrie: „Altceva este voința și altceva voitorul, voința este puterea de-a voi, voitorul, cel ce are puterea". Sau: „Altceva este ceea ce lucrează la Dumnezeu și altceva lucrarea, cea dintîi este natura, iar lucrarea e mișcarea ființială a naturii", și adaugă: „Trebuie să știm că lucrarea mai degrabă e lucrată decît lucrează". Ce scrie apoi Dionisie cel Mare: „Auto-bunătatea cuprinde primul dar al înseși-existenței e preamărită prin cea dintîi și mai anterioară dintre împărtășiri. Din ea și în ea este atît existența cît și principiile celor existente"[1]. Cum ar fi natura dumnezeiască tocmai aceste împărtășiri și principii și daruri, care sînt multe și provin din natura dumnezeiască? Același le numește pe acestea și modele[2] (παραδείγματα) dumnezeiești. Iată cîteva din ele: existența (οντοτης), viața, înțelepciunea, providența, prin a căror împărtășire s-au făcut și se mențin cele ce sînt. Și iarăși, tot el, explicîndu-se pe sine zice: „Iar paradigme zicem că sînt ideile (λογοι) făcătoare de ființă și preexistente în unitate ale lucrurilor, idei pe care teologia le numește predeterminații și voiri bune ce determină și fac lucrurile și după care cel mai presus de ființă a predeterminat și produs toate cele ce sînt"[3].

Cum ar fi deci voirile dumnezeiești și bune, create, dat fiind că sînt și determinatoare și făcătoare ale lucrurilor? Cum sînt lucruri făcute, ideile făcătoare de ființă ale lucrurilor, dat fiind că și preexistă în Dumnezeu și după ele a predeterminat și produs toate? Dar tot acela zice în cap 11 al *„Numirilor dumnezeiești"*: „Pe cît întrec însești-împărtășirile pe cele ce se împărtășesc de ele, pe atît e mai presus de însesi-împărtășiri, cauza neîmpărtășibilă"[4]. Aici a arătat nu numai superioritatea ce depășește toate a cauzei neîmpărtășite, ci și caracterul necreat al împărtășirilor depășite, prin aceea că le-a numit însești-împărtășiri și a spus că depășesc pe toate cele

[1] P G 3, 820 D
[2] P G 3, 824 C.
[3] Ibidem
[4] P G. 3, 977 B.

ce au existența prin împărtășire, adică pe toate cele create. Cum nu aparține și acesta, împreună cu teologii citați mai sus, mai bine zis cu toți teologii de totdeauna — cine nu consimte doar cu aceia — cetei ereticilor și politeiștilor? Căci spune Achindin clar: „Nu putem scoate puterea și lucrarea ființială și naturală a lui Dumnezeu altceva decît ființa și natura Lui. A spune că se împarte Dumnezeu așa încît să fie și una și alta prin împărțire și astfel să existe mai multe (lucrări) necreate, deosebite de ființa dumnezeiască și între ele, e cea mai mare nelegiuire. Prin aceasta se introduce cel mai absurd și mai idiot politeism". Mărturisind Achindin acestea cu îndrăzneală, oare nu refuză acordul cu sfinții Părinți? Și oare nu susține că este cu neputință a cugeta ca ei despre Dumnezeu? Oare nu îi acuză de politeism, o dată ce am văzut că spun clar că altceva e ființa și altceva lucrarea ființială a lui Dumnezeu, și iarăși altceva puterea voitoare și altceva ceea ce are voința; că altceva se designează prin fiecare dintre numele dumnezeiești și nu prin toate, ființa? Despre acestea zice iarăși Achindin, atacînd direct pe acești adversari ai săi și blamînd opinia lor: „Ei zic că altceva e bunătatea ființială și naturală a lui Dumnezeu și altceva ființa, și iarăși altceva înțelepciunea, precum tot altceva e viața. Noi însă, cum am învățat de la sfinți, nu socotim și nu mărturisim altceva și altceva acestea, căci una zic aceia că este ființa și viața și puterea și bunătatea"

Capitolul 13

Cine sînt aceia pe care îi acuză că învață, contrar părerii susținute de el, că altceva e ființa necreată și altceva fiecare dintre cele contemplate în jurul ei ființial? Fără îndoială, toți sfinții înșirați înainte. Și cine sînt aceia de la care spune că a învățat tocmai cele contrare? Să spună el care a fost învățat cele contrare. „Am scris, ar zice, că pe noi ne învață Dionisie cel Mare, Areopagitul, spunînd acestea în capitolul despre existentă". Dar acela, cum s-a arătat înainte, se află în cel mai evident acord cu ceilalți. Ba tocmai pentru a arăta deosebirea ce există între ființa dumnezeiască și cele contemplate în jurul ei natural și cea dintreolaltă a acestora din urmă, a bunătății, a existenței, a vieții, a înțelepciunii și a celor asemănătoare, a scris toată acea minunată lucrare *„Despre numirile dumnezeiești"*. Va fi deci acesta contrar sieși și tuturor celorlalți și adresezi tu o astfel de injurie acestui mare sfînt, pe care tu însuți îl iei ca sprijin? Dar să cercetăm însăși teologia sfîntului, cea opusă sfinților după părerea lui Achindin. Zice deci acesta: „Pe noi ne învață Dionisie cel Mare, Areopagitul, spunînd în capitolul despre existență.

Nu e altceva binele și altceva existența și altceva viața și altceva înțelepciunea, nici nu sînt multe cauzele (lor — n.trad.) și altă dumnezeire producătoare pentru fiecare și unele din aceste dumnezeiri supraordonate, altele subordonate; ci ale unui Dumnezeu sînt toate emanațiile bune"[1].

Într-adevăr, nu numai insultă, ci și bîrfește Achindin pe acest mare sfînt chemat și de el ca sprijin.

Aceasta o pot vedea din citatul de mai sus chiar și cei ce nu știu prea multe. Fiindcă nu e vorba în el nicidecum despre ființă și lucrare, ci numai despre lucrările dumnezeiești. Căci în prealabil a scos sfîntul din discuție realitatea aceea mai presus de ființă (την υπερουσιοτητα εκεινην), spunînd la începutul capitolului despre existență că „scopul cuvîntului nu e să dezvăluie ființa cea mai presus de ființă întrucît e mai presus de ființă, căci aceasta e lucru negrăit, neștiut și cu desăvîrșire nemanifestat; ci să preamărească emanația cea de ființă făcătoare spre toate cele ce sînt"[2]. Ba, respingînd cu anticipație nerușinata bîrfeală a lui Achindin, spune înainte, de două ori, același lucru, căci afirmă iarăși, reluînd expunerea, că „nu dorește să exprime și să laude însăși bunătatea și însăși-ființa supraființială, care e mai presus de toată bunătatea și dumnezeirea, ci laudă providența făcătoare de bine cea manifestată, care e bunătatea ce depășește toate și cauza tuturor bunurilor, existența (ον), viața și înțelepciunea, sau cauza făcătoare de ființă, de înțelepciune și de viață a celor ce s-au împărtășit de ființă, viață și minte"[3] Marele Dionisie distinge deci limpede supra-ființialitatea dumnezeiască de lucrările dumnezeiești și necreate, adică de providența dumnezeiască și de cele în legătură cu ea și pe cea dintîi o arată categoric că e superioară, fiind mai presus de orice manifestare și emanație, deși se numește cu numele tuturor acestora ca una ce în sine e cu desăvîrșire fără nume și mai presus de nume și neîmpărtășită — iar de cele din urmă spune că sînt emanațiile manifestate și numite și împărtășite ale lui Dumnezeu. Desființînd astfel cu totul rătăcirea lui Achindin și declarînd de mai înainte că nu se referă la supra-ființialitatea aceea cele ce urmează, adaugă: „Nu e altceva binele și altceva existența și altceva viața și altceva înțelepciunea" Evident că vorbește despre cele de care se împărtășesc toate și care pot căpăta numiri, scurt zis, despre providența manifestată a lui Dumnezeu și despre cele în legătură cu ea, dar nu despre aceea și despre ființă. De

[1] P.G. 3, 816D
[2] P.G. 3, 816B.
[3] P.G. 3, 816 CD

aceea la sfîrșitul propoziției, concentrînd toate cele enumerate de el, le numește emanații ale lui Dumnezeu, distingîndu-le clar de acea realitate supra-ființială care e cu desăvîrșire una și nemanifestată. Căci cum ar fi aceea emanație a lui Dumnezeu, mai bine zis chiar emanații?

Se vede limpede că a bîrfit cu nerușinare și batjocorit pe nedrept marele Dionisie de către Achindin, cînd îl prezintă zicînd împotriva lui însuși și a celorlalți teologi că nu e altceva acea supra-ființialitate necreată și altceva lucrarea ei necreată, sau mai bine zis lucrările ei. Și aceasta după ce a spus marele Dionisie mai înainte toate cele amintite, anume că nu poate cădea pradă bîrfirilor.

Iar cum avem să înțelegem că nu e altceva și altceva fiecare dintre aceste lucrări dumnezeiești și necreate ale providenței dumnezeiești și binefăcătoare și ale celor în legătură cu ea, a vieții făcătoare de viață, a înțelepciunii dătătoare de înțelepciune și a celor asemenea, și în ce sens zice că nu sînt multe cauzele, acestea să ne învețe iarăși însuși marele Dionisie, cel ce rușinează în chip strălucit pe Achindin, bîrfitorul cuvintelor lui. Căci explică tot el și aceasta într-un mod foarte clar, scriind: „Nu e, zic, altceva și altceva fiecare din acestea, nici nu sînt multe cauzele și altă și altă dumnezeire producătoare pentru fiecare și unele din aceste dumnezeiri supraordonate și altele subordonate, ci ale unui Dumnezeu sînt toate emanațiile bune" Cine spune însă că nu sînt ale unui Dumnezeu toate lucrările dumnezeiești și pe lîngă ele și acea supra-ființialitate ce e mai presus de ele, ci spune că a altui Dumnezeu este providența, a altuia viața de viață făcătoare, a altuia iarăși înțelepciunea de înțelepciune făcătoare și a altuia supra-ființialitatea aceea ce depășește totul? Arată-l Achindin pe acela care zice că fiecare din acestea e a altui Dumnezeu și apoi adu-că împotriva aceluia cuvintele lui Dionisie „că nu e altceva binele și altceva existența și altceva viața sau înțelepciunea și alte dumnezeiri ale altora, ci ale unui Dumnezeu sînt toate"

Cine este acela care zice că sînt multe dumnezeiri drept cauze pentru multe, unele supraordonate, altele subordonate, n-ar vrea Achindin să cerceteze ca să nu se dovedească însuși vinovat. De fapt, el este acela, deși sperie pe mulți pe această chestiune și, temîndu-se să nu fie descoperit, se înspăimîntă de tăcere, pescuind viclean din agitația pe care o face. Să-l dezvăluim deci noi ca să știe că împotriva sa a citat și cuvintele lui Dionisie cel Mare. Declarînd el mai înainte categoric că tot ce se deosebește de supra-ființialitatea aceea e creatură, iar marele Dionisie învățînd că se deosebește de ea providența dumnezeiască și viața de viață făcătoare și înțelep-

ciunea de înțelepciune dătătoare, scurt zicînd, toată lucrarea făcătoare de bine și dumnezeiască — o dată ce supra-ființialitatea aceea e mai presus de manifestare, exprimare și împărtășire, iar acestea se împărtășesc și se numesc ca unele ce se și manifestă — făcînd el aceasta, evident că le socotește pe acestea create, o dată ce se deosebesc de ființa aceea. Dar lucrarea creată nu poate fi decît a unei naturi create. Deci providența cea creată după Achindin, e dumnezeire a unui Dumnezeu creat, iar ființa cea necreată și ca atare nemăsurat superioară, este a unui Dumnezeu necreat. Astfel el este cu adevărat acela care zice că sînt multe dumnezeiri ale multora, dumnezei superioare și inferioare. Asculte deci însuși cuvintele citate de el împotriva sa, că: nu sînt multe dumnezeiri, cauze ale multora, și astfel nu e altceva binele și altceva voința și altceva supra-ființialitatea aceea și altceva lucrarea ei ființială. Și lepede de la sine cea mai urîtă dintre crezii, diteismul cel mai absurd, învățînd credința adevărată într-un Dumnezeu atotputernic și întru toate necreat. Lase-se de a mai tăia în create și necreate pe unul atotputernicul Dumnezeu, apărînd, chipurile, unitatea Lui. Căci și unul acela pe care îl apără, el va fi creat, dacă nu are în chip necreat atotputernicia.

Dar cum sînt, după teologi, acestea altceva și altceva, deși toate sînt necreate și de aceea ale unui Dumnezeu? Întrucît nu sînt una toate, ci se deosebesc întreolaltă, deși sînt ale unui Dumnezeu și în această privință nu sînt altceva și altceva. Așa cugetă, evident, și marele Dionisie. Căci cum ar fi posibil să fie în dezacord teologii aceia cu el, o dată ce grăiesc din același Duh. Achindin însă, amestecîndu le și încurcîndu-le toate ca să arate că numai ființa lui Dumnezeu e necreată, iar lucrarea ei dumnezeiască e creată, declară: noi cugetăm și mărturisim că acestea nu sînt altceva și altceva. Și aceasta o spune nu în sensul că sînt ale unui Dumnezeu, cum a zis grăitorul de Dumnezeu Dionisie, ci, alterînd, răstălmăcind și bîrfindu-l iarăși, ba chiar falsificînd categoric spusele aceluia, în sensul că toate acestea sînt cu totul una și nedeosebite întreolaltă. „Căci una, zice, spun sfinții Părinți că e ființa, viața, puterea și bunătatea“ Dar nu zic aceia că sînt acestea una în sensul pe care-l susține el. Aceasta e o minciună. Ei spun că sînt una, întrucît sînt ale unui Dumnezeu Din cuvintele lui Achindin, citate mai sus, se vede că el, desființînd orice deosebire între acestea a zis *una* în loc de *ale unuia*. Și zice că „se introduce un politeism absurd dacă fiecare din acestea e al ... fiind astfel mai multe necreate ce se deosebesc de ființa dumnezeiască și întreolaltă“ Și mai departe iarăși „Cum nu va înceta de-a mai fi o singură dumnezeire, dacă e altceva decît ființa și natura lui Dumnezeu puterea naturală și ființială și lucrarea a toate făcătoare și înțelepciunea și viața Lui? Căci aceasta ne-o vestește teologia cea nouă în opoziție cu mărturisirea și credința dreaptă ajunsă la noi din vechime, de la dumnezeieștii Părinți“.

Capitolul 14

Așa se încumetă să scrie necuviinciosul disprețuind învățătura sfinților ca nouă și proscrisă și numind Părinți dumnezeiești, se înțelege, pe Aetie, Eunomie și Macedonie cu care se declară de aceeași credință. Căci învățătura falsă a acestora, dar nu teologia dumnezeieștilor Părinți, e aceea care nu deosebește lucrarea dumnezeiască de ființa dumnezeiască. Aceasta se va arăta limpede mai înainte. Acum însă, fiindcă Achindin a amintit și darurile duhovnicești, să vedem înțelegerea lui și cu privire la acestea; să vedem de nu cumva trebuie reprobată și respinsă și de nu cumva e mai degrabă neînțelegere decît înțelegere, fiind inspirată de duhurile răutății. Iată ce zice: „Harul propriu-zis, care se varsă de sine de la Duhul Sfînt, este necorporalitatea, invizibilitatea și nemurirea, atributele îngerilor și ale sufletelor, ba chiar și ale demonilor“ Oare mai trebuie combătute aceste cuvinte? Desigur că nu, deși sînt așa de potrivite pentru a dovedi nebunia celui ce le-a scris. Ba chiar toate celelalte însușiri ale creaturilor le numără Achindin între acestea „rațiunea ființelor raționale, simțirea celor senzitive, viața celor vii“. Ce vrea să dovedească iarăși prin aceasta? Aceea ce am respins și mai înainte la el ca cugetare eretică. că nu există decît existențele create și natura dumnezeiască ce n-are nici un har și lucrare necreată.

Prin acestea bîrfește iarăși pe Dumnezeu asemenea șarpelui, începătorul răutății, dîndu-ne să înțelegem că a mințit Dumnezeu promițîndu-ne pe Duhul și precizînd prin profetul Ioil că „în zilele cele de pe urmă voi vărsa din Duhul meu peste tot trupul“ Căci s-a vărsat după aceea peste noi ceva din Duhul Său, după învățătura lui Achindin, har vărsat propriu-zis din Duhul Său este și simțirea noastră, ba chiar și a animalelor necuvîntătoare și rațiunea sufletului nostru și toate cele asemănătoare acestora, cîte sînt în noi. Ba toate acestea sînt, dacă e așa, și necreate și le avem ca atribute din veci Dar argumentarea lui intenționează să le numere între creaturi și în felul acesta să facă mincinoasă promisiunea Duhului. Ne s-a dat, zice, însuși Duhul Sfînt celor ce cred în Hristos, ci ceva creat, „căci în chip mai umilit s-a scris despre El că s-a dat de la Tatăl, la fel în chip mai umilit se numește har și se zice că s-a vărsat, ca să se indice de unde este, adică principiul netemporal al Duhului“.

Dar aceasta arată și mai virtos că nu a fost mincinoasă promisiunea, c
s-a împlinit. Achindin însă cu astfel de raționamente ar putea nega ușor ș
venirea pe pămînt a Cuvîntului lui Dumnezeu. Doar și despre acela s-a spu
„A trimis pe Cuvîntul Său și i-a vindecat pe ei". Cine L-a trimis? Desigu
Tatăl, cum însuși Cuvîntul mărturisește în Evangheliei vorbind cu Tatăl: „Tu
m-ai trimis în lume". Și la Tatăl își reduce, după *Grigorie Teologul*, toate al
Sale, cinstindu-L și ca principiu netemporal. Dacă deci și despre Fiul se zic
c-a fost trimis numai datorită unui mod de-a vorbi mai smolit, ca să se arat
de unde este, urmează că nici El n-a fost trimis de fapt, după înțelepciune
lui Achindin, ci a fost trimisă numai o oarecare natură creată. Căci și c
privire la Duhul Sfînt a spus că propriu-zis e creatură ceea ce se varsă
deoarece sînt numai un mod de-a vorbi mai smolit cuvintele: s-a trimis și s-
dat de la Tatăl. Oare nu îngrămădește astfel nenorocitul în sufletul său la
un loc falsa învățătură a lui Arie, cu cea a lui Macedonie și Nestorie, cu
am arătat mai pe larg în tratatul nostru epistolar către înțeleptul mitropol
al Cyzicului? Cum se varsă apoi numai peste cei credincioși harul Duhul
dacă și necorporalitatea, invizibilitatea, rațiunea și simțirea și celelate
mînătoare sînt acest har? Că se varsă numai peste cei credincioși ha
Duhului a arătat și evanghelistul zicînd „Iar aceasta zicea Domnul desp
Duhul pe care aveau să-l primească cei ce cred în El" (Ioan, 6, 39). Dar
Grigorie cel cu numele de Teologul amintind cuvîntul profetic: „Voi vă
din Duhul meu peste tot trupul", adaugă „adică peste cei credincioși"
profetul Isaia zicînd „Cel ce-a întemeiat pămîntul și cele din el dînd su
poporului de pe el și duh celor ce-l calcă pe el", Vasile cel Mare adau
explicîndu-le: „Cei ce calcă cele pămîntești și se ridică deasupra lor, au f
mărturisiți vrednici de Duhul Sfînt". Dacă deci harul vărsat e propriu
viața viețuitoarelor, simțirea ființelor senzitive și rațiunea celor ce au sufl
mai bine zis a tuturor ființelor raționale, la ce trebuie să mai deosebim
binecredincioșii de necredincioși? Căci după această teorie nu există d
bire nici măcar între îngerii buni și răi.

Capitolul 15

Achindin însă, ducînd erezia la culme, se sforțează să arate că și duh
ce se odihneau, după profeția lui Isaia, peste Domnul, sînt create. Nu
rușinează nemernicul nici de cuvîntul profetic care sună așa: „Și va ieși
din rădăcina lui Iesse și floare din rădăcina lui se va ridica. Și se va od
peste el Duhul lui Dumnezeu". Iar mai departe, explicînd și lămurind ce

Duhul lui Dumnezeu, profetul continuă: „Duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al puterii, duhul cunoștinței și al evlaviei, duhul temerii de Dumnezeu" (Isaia, 11, 12). Deci acestea sînt Duhul lui Dumnezeu și Achindin numindu-le creaturi, însuși pe Acela Îl numește creatură. Poți vedea apoi și pe Grigorie cel Mare în teologie arătînd că cele șapte duhuri sînt însuși Duhul Sfînt. Astfel în cuvîntarea lui la sfînta Cincizecime zice: „Acest Duh Sfînt a fost propovăduit de profeți, bunăoară prin cuvintele: *Duhul Domnului peste mine, pentru aceea m-a uns pe mine* (Isaia, 61, 1) și: *Și se vor odihni peste dînsul șapte duhuri*" (Isaia, 11, 9)[1]. Iar puțin mai sus, zicînd că Duhul Sfînt „a fost totdeauna, este și va fi", adaugă, peste puțin: „Duhul înțelepciunii, al cunoașterii, al evlaviei, al sfatului și al puterii, al temerii"[2]. Deci și acest sfînt spune că însuși Duhul Sfînt sînt duhurile numărate și altele asemenea. Iar și mai sus amintind de aceste șapte duhuri adaugă: „Căci profetului Isaia îi place să numească lucrările Duhului duhuri"[3]. Deci tot una e să spui înțelepciunea și puterea Duhului sau duhul înțelepciunii și al puterii. Cum e atunci creată înțelepciunea și puterea Duhului? Iar Atanasie cel Mare zice: „Unul și același Duh este, ale căruia sînt toate împărțirile, El însuși fiind neîmpărțit după natură".

De fapt una din lucrările Duhului o numește Domnul în Evanghelii la Luca „degetul lui Dumnezeu", iar la Matei „Duhul lui Dumnezeu". Aceasta experiind o și vrăjitorii din Egipt prin nenorocirii grozave au strigat: „Degetul lui Dumnezeu este acesta" (Ieșirea, 8, 19). Iar Vasile cel Mare zice în Antiretice că „degetul lui Dumnezeu" este una din harismele ce se împart. Ce creatură s-ar putea numi însă „deget al lui Dumnezeu"? Și în ce Duh a spus Domnul că scoate demonii, dacă nu în Duhul Sfînt? Una din harismele împărțite este deci Duhul Sfînt. Iar dacă este una, sînt și celelate toate. De aceea înșirînd și *Vasile cel Mare* în capitolele antiretice toate harismele Duhului și toate cîte le-a numit Pavel fructe ale Lui și duhurile de la profetul Isaia, adaugă: „Nimic din acestea nu a dobîndit, ci toate le are Duhul Sfînt etern ca Duh al lui Dumnezeu și arătat din Dumnezeu. Dar El, izvorînd din Dumnezeu, are subzistență (ενυποστατον), acelea însă, izvorînd din El, sînt lucrările Lui". Așadar lucrările Duhului Sfînt sînt multe și toate necreate și nu sînt ființe, căci pe toate le are etern Duhul Sfînt, singur existînd ipostatic. Profetul și prin cuvîntul „a se odihni" a arătat îndeajuns superioritatea

[1] P.G. 36, 445 C.
[2] P.G. 36, 441.
[3] P.G. 36, 432 C.

acestor duhuri. Căci a se odihni ține de-o demnitate domnească. Și fiindcă aceste duhuri se odihneau peste floarea din rădăcina lui Iesse peste trupul acela domnesc, cum ar fi creaturi? Căci numai trupul luat de El de la noi e creat.

Nu sînt totuși, din cauza deosebirii dintre lucrările Duhului, multe duhurile necreate. Căci acestea sînt emanații și manifestări și lucrări naturale ale unui Duh. Așa zice și Maxim înțeleptul în cele dumnezeiești, că „Domnul are acestea prin natură (φύσει), ca Dumnezeu și Fiul lui Dumnezeu"[1] Cum ar fi deci lucrările naturale ale Fiului, creaturi? Și cum nu face și natura dumnezeiască creată cel ce reduce la creatură lucrările acestea naturale ale lui Dumnezeu?

Capitolul 16

Înțeleptul Achindin se leagă tot mai mult de ultimul dintre cele șapte daruri ale Duhului, neavînd temerea de Dumnezeu și pornind cu nerușinare contra ei. Și zice: „Cum e necreată temerea aceasta? Nu cumva se teme și Dumnezeu, dacă aceasta ține natural și ființial de El? Căci aceasta este o consecință necesară dacă sînt necreate lucrările Duhului. Pentru că și temerea este o lucrare a Duhului". Dar rușineze se Achindin de cele ce a scris puțin mai sus că acestea le are Fiul prin natură. Căci zice acela iarăși în a treia centurie teologică: „Temerea care nu e din întristarea pentru greșeli, aceasta e temerea cea castă, ca nu va pieri niciodată, pentru că se găsește oarecum ființial în Dumnezeu în raportul Lui față de creatură, revelîndu și majestatea naturală a sublimității Sale ce depășește toată împărăția și puterea". Aceasta este temerea despre care zice și psalmistul: „Frica Domnului curată care rămîne în veacul veacului" (18, 11). Aceasta e deci duhul temerii: majestatea naturală a lui Dumnezeu, faptul că e înfricoșat. Cum va fi prin urmare majestatea lui Dumnezeu, făptură? Această temere a avut-o și Fiul. Achindin zicînd că această temere n-o are Dumnezeu decît în cazul cînd se teme și El, evident că a o va recunoaște nici Fiului. Dar atunci va face pe profet mincinos. Căci de cine se temea Hristos, peste care se odihnea, după profet, duhul temerii? Doar, cum zice Ioan, fiul tunetului, „dragostea desăvîrșită depărtează teama, pentru că teama pedeapsă are; iar cel ce se teme nu este deplin în dragoste" (Ep. I, 4, 18). Cine afirmă deci că era creat duhul temerii ce odihnea peste Domnul, chiar dacă nu se temea Cel ce l-a

[1] P.G. 90, 1208 B

avut, evident că socotește pe Dumnezeu-Omul, care întrece orice desăvîrșire și e de-o mărire cu Tatăl, nedesăvîrșit, mai nedesăvîrșit decît oamenii purtători de Dumnezeu.

Bine facem deci să socotim împreună cu celelalte lucrări ale Duhului și duhul temerii necreat, oricît nu i-ar plăcea lui Achindin. Dumnezeu n-are în chip creat calitatea de-a fi temut, nici nu e temut fără să aibă această calitate, cum împietează Achindin. Profetul Isaia cînd a înșirat aceste duhuri, arătînd pe cel al acestei temeri dumnezeiești și rușinînd pe cei ce ca Achindin prin acest duh coboară la nivelul de creatură pe însuși Duhul Sfînt, la celelalte harisme ale Duhului s-a mulțumit să spună că se vor odihni peste cel profetit, dar temerea a introdus-o cu un adaus, zicînd: „Și îl va umple pe El duhul temerii lui Dumnezeu". Duhul care umple floarea, în care s-a sălășluit plenitudinea dumnezeirii, e creatură? Ce împietate! Profetul cu adausul acesta, a arătat ce este duhul acesta. Căci zicînd „și îl va umple pe El (adică pe Domnul) duhul temerii lui Dumnezeu", a adăugat „nu după mărire va judeca, nici după grai va mustra", arătînd ceea ce va face atunci cu deosebire temut (φοβερόν) pe Hristos, care cunoscînd inimile oamenilor a spus fariseilor încrezuți: „Și voi ce socotiți în inimile voastre?" Acest duh al temerii dînd celor ce se bucură mai desăvîrșit de harisme și puterea pătrunzătoare, îi face mai temuți, deoarece în fața lor cele ascunse ale inimii celor ce se apropie se fac arătate, cum zice Pavel, așa încît aceștia căzînd se închină lui Dumnezeu, mărturisind că într-adevăr Dumnezeu se află în ei. Iar celor ce nu sînt încă vrednici de acest duh, dar simt și venerează mărețța temută a Duhului, le sădește sfiala începătoare care i abate de la păcate, și așa se așază în ei duhul asigurării, devenind mai apți pentru a primi, potrivit cuvîntului, cunoașterea și strădania de a cunoaște. Din acest motiv Vasile cel Mare, înșirînd lucrările ce le are Duhul Sfînt etern (ἀΐδιον), a numit duhul temerii asigurare a Duhului dumnezeiesc. Cum va fi deci creată lucrarea eternă a Duhului, de care împărtășindu-ne putem căpăta și noi pe cît se poate o siguranță?

Capitolul 17

Despre aceste șapte lucrări ale Duhului și profetul Zaharie a zis că acestea sînt „cei șapte ochi ai Domnului care privesc peste tot pămîntul" (4, 10). Iar cel mai teolog dintre toți ucenicii Domnului și cel cu deosebire iubit de El, scriind în Apocalipsă: „Har vouă și pace de la Dumnezeu și de la cele șapte duhuri care sînt înaintea tronului lui Dumnezeu și de la Hristos" (1

4-5), nu arată și el clar credincioșilor că acestea sînt însuși Duhul Sfînt? Dar Achindin, care scrie temerar împotriva lui Dumnezeu și prin temerea lui Dumnezeu coboară pe însuși Duhul Lui la nivelul de creatură, aduce și acest loc teologic: „I se spune Duhului: al înfierii, al adevărului, al libertății, duh al înțelegerii, al înțelepciunii, al voinței, puterii, cunoașterii, evlaviei, al temerii de Dumnezeu, căci este făcător al tuturor acestora". Apoi conchizînd de aici zice: „Dacă Duhul Sfînt e făcător al acestora, cum mai sînt acestea necreate și coeterne cu Dumnezeu?" E clar că nu numai temerea, ci toate lucrările Duhului, le socotește create. Iar după Grigorie Teologul aduce și un alt martor, căruia el însuși i se face martor mincinos, nu numai în ce privește înțelesul ca la expresia de mai sus, ci și în ce privește chiar cuvintele. Căci scrie: „Și dumnezeiescul Gură-de-Aur spune că e o mîngîiere faptul că însuși Duhul lucrează toate, căci cum voiește așa face". Din acestea deduce că deoarece se spune că Duhul lucrează și face lucrările Sale, ele sînt create. El nu înțelege că a face și a lucra sînt cuvinte cu înțelesuri multe. Nu înseamnă numai a crea, ci pe lîngă alte multe înțelesuri mai au și pe acela de a lucra natural, cum s-ar putea spune de soare că face ziua și e făcător al zilei, deoarece săvîrșește aceasta natural. Sau, ca să întrebuințez o pildă potrivită, cum zice Vasile cel Mare: „Dumnezeu va fi răsplata virtuții și va face să strălucească de lumina cea mai neamestecată pe cel devenit fiu al zilei aceleia, care nu mai e acoperită de întuneric, căci alt soare o face pe aceea, cel care iradiază lumina cea adevărată". Tot așa a numit deci și Grigorie cel Mare pe Duhul făcător al lucrărilor sale proprii și naturale. Și precum razele luminii celei adevărate sînt necreate, ceea ce e tot una cu ziua aceea, și de aceea sînt necreate fiindcă alt soare le face și le lucrează, adică Dumnezeu, așa și duhul adevărului și cele ce se numără împreună cu el sînt necreate, fiindcă le face și le lucrează Duhul Sfînt, ca lucrări naturale. Iar dacă de aceea devenim fii, fiindcă ne amestecăm cu lumina cea adevărată după cuvîntul amintit al lui Vasile cel Mare, urmează că lumina cea adevărată este duhul înfierii. Potrivit acestora și Grigorie Teologul a adăugat și a pus înaintea duhurilor numărate de profet, duhul înfierii, al adevărului, al libertății, ca să arate că însuși Duhul Sfînt este acestea. Ba sfîntul Atanasie cel Mare zice că nicăieri nu se află în Sfînta Scriptură spus că duhul adevărului ar fi altceva decît însuși Duhul Sfînt. Iar Apostolul scriind romanilor: „N-ați luat, zice, duhul robiei spre temere, ci duhul înfierii, întru care strigăm: Ava, Părinte!" (8, 15), precum galatenilor le scrie: „A trimis pe duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Ava, Părinte!" (4, 6). Deci duhul

Fiului este duhul înfierii și al libertății, adică Duhul Sfînt. Iar dacă acestea sînt Duhul Sfînt, atunci desigur și cele împreună numărate cu acestea.

Deci nu contra Duhului Sfînt însuși și contra luminii celei adevărate duce Achindin lupta, cînd luptă împotriva acestor duhuri? Imitînd pe Arie prin cuvîntul *a face* și prin cele apropiate cu el, precum a declarat acela pe Fiul creatură, așa și Achindin încearcă să arate creaturi, lucrările Duhului, adică pe însuși Duhul Sfînt. Dar după exemplul Sf. Părinți vom răspunde și noi acestuia, ca acelui lui Arie, spunîndu-i: nu se schimbă lucrurile prin cuvinte, ci potrivit cu lucrurile se schimbă înțelesul cuvintelor. Căci lucrurile sînt cauzele cuvintelor, nu viceversa. Și de fapt cînd se zice despre ceva din cele ce vin la existență din neființă că e făcut de Dumnezeu, sau produs sau făptuit, din firea acelui lucru înțelegem că fiecare din aceste cuvinte exprimă actul creației. Dar cînd aflăm vreunul din aceste cuvinte întrebuințat pentru atributele naturale ale lui Dumnezeu, sau pentru cele ce provin din Dumnezeu natural, sau cînd vedem că i se spune și Duhului Sfînt făptuit (*ἐνεργούμενον*), cum zice și Vasile cel Mare, dacă vedem că e vorba de demnitatea Duhului Sfînt, îl privim deopotrivă cu Tatăl și cu Fiul. Iar dacă e vorba de harul produs în cei ce se învrednicesc de el, spunem că e Duhului în noi, chiar dacă i se zice făcut, sau „deget al lui Dumnezeu" și fruct și duh al Lui, și duh al adevărului și al înfierii și cele următoare. Așa l-a zis și Domnul în Evanghelii și înainte de Evanghelii în Moise și Isaia și Zaharia. Iar după Evanghelie a învățat așa Pavel și a explicat Vasile cel Mare și a cîntat Grigorie Teologul. Și nu o dată, ci de multe ori cînd spun despre același aici că e lucrat și făcut, aici că se odihnește peste floarea cea din rădăcina lui Iesse și aparține prin natură (*φύσει*) Fiului lui Dumnezeu și există în Dumnezeu natural și ființial și îl are Duhul Sfînt etern, cum spune iarăși profetul și Vasile cel Mare și dumnezeiescul Maxim. Și cînd se spune despre același că e făcut și lucrat, dar și că umple pe cel ce are în sine plenitudinea dumnezeirii, cum îl vom socoti, minte avînd, făptură pentru motivul că se spune că e făcut și lucrat? Sau vom declara și lumina cea adevărată făptură pentru motivul că Vasile cel Mare a spus, cum am arătat, că acea zi neînserată e făcută de un alt soare, de unul care iradiază lumina cea adevărată? E creată și ea, dacă tot ce e făcut oricum e creat, după părerea lui Achindin.

Dacă spunem de un sistem de idei sau de-o cuvîntare rostită că o facem, creăm acel sistem sau acea cuvîntare, sau o lucrăm în mod natural (*φυσικῶν*

ενεργουμεν)? Sau dacă se spune de cineva că face un copil, nu se va zice că fiul acela este în mod natural din el, pentru că a întrebuințat cuvîntul a face?

Cel ce declară lucrările Duhului creaturi din cauza acestui cuvînt, ușor va socoti și copiii părinților creaturi, deoarece s-au făcut și născut prin ei, căci s-a scris: „Și lui Iov i s-au făcut șapte feciori și trei fete" (1, 2). Iar patriarhul Iacob a zis către Iosif, potrivit celor scrise în Geneză: „Cei doi fii ai tăi care ți s-au făcut (οι γενομενοι) în Egipt înainte de-a veni eu, ai mei sînt" (16, 5). Iar Moise legiferînd zice: „De se vor face cuiva fii și de va face (ποιηση) fiu sau fiică". La fel Ezechia cînd a primit adaosul de viață în mod minunat: „De acum voi face (ποιησω) copii, care vor mărturisi dreptatea Ta, Doamne" zice către Dumnezeu.

Deci, cei ce declară în mod păcătos create lucrările Duhului, ca unii ce sînt părăsiți de duhul înțelegerii, fiind dați întru minte nebună, socotesc pe aceiași și părinți și creatori. Amestecînd totul, pe toate le hulesc. Pentru noi nu există cuvînt în stare să ne convingă să punem lucrările dumnezeiești ale Duhului Sfînt, pe care profetul le-a numit rezumativ șapte, în rînd cu făpturile. Una dintre lucrările dumnezeiești este și judecata, căci judecător al tuturor e Dumnezeu. Oare și această judecată e creatură și dată ce se spune și despre ea că e făcută de Dumnezeu, cum a zis și Avraam către El: „Cel ce judeci tot pămîntul, nu vei face judecată". Deci și propria judecată o va aduce Dumnezeu la judecată după Achindin, cel care din cauza ... și nebuniei toate le amestecă. Căci Solomon spune că toate le va aduce Dumnezeu la judecată. Dar cum? Prin ce judecată va fi judecată judecata lui Dumnezeu? Cum nu va fi amînată la infinit judecata dumnezeiască, fiind judecată continuu de altă și altă judecată dumnezeiască?

Și oare a spus dumnezeiescul Chiril că Dumnezeu are în mod creat proprietatea de a naște, cînd a scris către Eunomie în cap. 7 al Tezaurului: „Dumnezeu și Tatăl e deasupra întregii ființe făcute, deasupra și a nașterii, făcînd-o pe aceasta în mod negrăit și potrivit cu dumnezeirea? Noi, deci, nerătăciți de sunetul cuvintelor, ci adîncindu-ne în înțelesul lor, și lăsîndu-ne conduși de adevărul lucrurilor, chiar și cînd zicem Duhului făcător al puterii și cunoștinței și al celor apropiate care aparțin prin natură existențelor create, și prin făcător înțelegem pe creatorul celor făcute din nimic, și atunci ajungem la ideea lucrărilor și puterilor necreate ale Duhului, înțelegînd că Duhul are lucrare de viață făcătoare și de înțelepciune făcătoare, din faptul că Duhul e numit făcător al vieții celor vii și al înțelepciunii celor înțelepți, chiar dacă creează o viață și o înțelepciune naturală și

creată. Căci numai o cugetare neroadă și ierbivoră nu vede din creaturile celui ce prin lucrarea Sa le-a adus la existență lucrarea Lui, ci sau o confundă cu creaturile sau o identifică cu ființa lucrătoare.

Capitolul 18

Dar să revenim la citatul lui Achindin din Părintele Gură-de-Aur. De ce spune sfîntul că acele cuvinte sînt o mîngîiere și cui se adresează? Și din partea cui vine? Să cercetăm întîi acest citat pentru că a fost sublimat de Achindin mai întîi. Toate cuvintele Părinților le răstălmăcește cu vicleșug dușmanul harului. Dar unele le și falsifică, cum am arătat și mai înainte adeseori. Tot așa face și cu acest loc al teologului Gură-de-Aur, care în legătură cu această mîngîiere a desfășurat multe omilii și nicăieri n-a spus că Duhul face (ποιει) harisme, ci lucrează, împarte, dă, procură. „De aceea, zice, a pus în mișcare Pavel zeci de mii de cugetări care să poată mîngîia întristarea lor. Căci același Duh dă și dă spre folos și împarte cum vrea și dăruind nu împarte din datorie și toate le lucrează și precum vrea așa lucrează". Nicăieri nu spune deci Părintele Gură-de-Aur că duhul face (ποιει) harismele. Achindin îl bîrfește fără rușine și falsifică cuvintele lui cînd scrie: „Zice deci dumnezeiescul Gură de Aur despre prea Sfîntul Duh că precum vrea așa face (ποιει)". Dar unde o spune aceasta, n-a îndrăznit să indice, temîndu-se că va fi prins cu minciuna. Și n-o face aceasta o singură dată. Ci stăruind în nerușinare și falsificînd o întreagă expresie, revine scriind ceea ce am spus mai sus: „Dumnezeiescul Gură de Aur spune că e o mîngîiere faptul că același Duh lucrează (ενεργει) toate, căci cum voiește așa face (ποιει)". Noi vom expune aici expresia de aur nefalsificată și neștirbită.

Capitolul 19

Lămurind Epistola I a apostolului către Corinteni, cel cu limbă de aur și cugetare deiformă, după ce explică harismele Duhului, înșirate de apostol, zice: „Mîngîierea care a dat-o mai sus vorbind de același Duh, aceea o dă și acum zicînd: Toate le lucrează (ενεργει) unul și același Duh, împărțind îndeosebi fiecăruia precum voiește" (12, 11)[1]. Și mai jos repetă de multe ori că „precum voiește așa împarte" și „precum voiește așa lucrează (ενεργει)". Faptul că Achindin taie din propoziția teologului Gură-de-Aur nu e rău. Dar a pune în loc de a lucra (ενεργειν), a face (ποιειν), și a înțelege pe a face

[1] P.G. 61, 245

prin a crea e foarte rău. Dar va spune: și a lucra înseamnă a crea. De ce n-a scris atunci Ioan Gură-de-Aur a face în loc de a lucra? A văzut că a face e prea aproape de creatură. De aceea împreună cu apostolul și urmînd exact cuvintele lui a păzit cuvîntul repetînd mai mult de zece ori pe a lucra. Dar lui Acindin nu i-a înfățișat acest cuvînt nimic altceva decît ceva făcut. Ce mare contradicție este între cuvintele sfinților și dogmele acestuia.

Că a lucra nu are cîtuși de puțin înțelesul de a crea arată cel ce scrie: „Numele de Tată este un nume de lucrare (ενεργειας ονομα). Nu ne va condamna pentru aceasta. Ba chiar deofiinţimea (το ομοουσιον) are sens de lucrare (ενεργητικον). Iar părintele Damaschin spunînd că Hristos a șezut de-a dreapta Tatălui adaugă că de acolo „lucrează (ενεργων) pronia tuturor"[1]

Capitolul 20

Dar să vedem și care și către cine și din partea cui este mîngîierea și pentru care motiv. Biserica din Corint primise la început o bogăție de tot felul de harisme dumnezeiești și duhovnicești, mai mari și mai mici, cum scrie și apostolul către ei: „Mulțumesc Dumnezeului meu că v-ați îmbogățit întru dînsul în tot cuvîntul și în toată știința, cît a nu fi lipsiți voi nici într-un dar" (1 4-7). Aceasta a produs în acea biserică mîndrie, invidie și a introdus o grozavă dezbinare, cei ce au primit darurile mai mari îngîmfîndu-se, cei ce au primit mai mici descurajîndu-se.

Înlăturînd dintre ei zizania aceasta și scandela și mustrînd pe cei mîndri și mîngîind pe cei întristați, prin egalizarea și unirea lor apostolul le spune că sînt deosebiri ale harismelor, dar același Duh. De aceea și Ioan Gură-de-Aur ajungînd la acestea zice: „Gîndește-te și la aceea că deși e mai mic la măsură ceea ce ți se dă, prin faptul că ai fost învrednicit să primești de acolo de unde primește și cel ce ia mai mult, ai aceeași cinste"[2] Și iarăși adăugînd apostolul: „Unuia prin Duhul se dă cuvîntul înțelepciunii, altuia cuvîntul cunoștinței întru același Duh și iarăși altuia credința întru același Duh" (12, 8-9), Ioan Gură-de-Aur zice: „Vezi cum pretutindeni face același adaos spunînd: în același Duh?[3] Dar și după înșirarea harismelor următoare adăugind iarăși apostolul: „Și toate le lucrează unul și același Duh" (11), Gură-de-Aur observă: „A amintit iarăși leacul universal al mîngîierii, ca să

[1] P G 94 1104

[2] P G 61 245

[3] Ibidem, 246.

afli iarăși că aceeași cinste este"[1]. Și nu numai prin aceasta îi face apostolul împărtășiți de aceeași cinste, ci și prin faptul că-i arată fiind un trup și încă un trup al lui Hristos: și printr-un Duh noi toți într-un trup ne-am botezat și într-un Duh ne-am adăpat. „Nu a spus nici chiar apostolul vreunuia: eu am ceva mai mult decît tine ca apostol. Ci a spus: ești trup ca și mine și eu ca și tine și toți avem același cap și prin aceleași dureri ne-am născut. De aceea sîntem același trup și toți într-un Duh ne-am adăpat"[2]. Aceasta îmi pare că o spune despre sălășluirea Duhului care s-a așezat în noi prin botez și prin taine. A spus „ne-am adăpat", cum s-a zis despre plantele paradisului că din același izvor se nutresc toți pomii, din aceeași apă. Văzînd apoi Pavel vanitatea celor ce-au primit daruri mai mari, zice: „Nu poate spune ochiul mîinii: n-am trebuință de tine, sau iarăși capul picioarelor, ci cu mult mai vîrtos mădularele trupului care sînt socotite a fi mai slabe sînt mai trebuincioase și care ni se par că sînt mai necinstite, acestora cinste mai multă le dăm". Și iarăși: „Dumnezeu a întocmit trupul, celui mai de jos mai multă cinste dînd". Iar Ioan Gură-de-Aur, luminînd aceste cuvinte, zice: „Poate ar obiecta cineva vorbind de trup: oare e drept că mădularul cel de jos ia cinste mai mare: la oameni însă cum e posibil? Dar la oameni se întîmplă aceasta cu atît mai vîrtos. Cei de la ora 11 au luat primii plata, oaia rătăcită și aflată a fost purtată pe umeri și n-a fost alungată, fiul risipitor întorcîndu-se s-a bucurat de mai multă cinste decît cel cu reputație bună, tîlharul a fost încununat înaintea apostolilor"[3]. Spunînd apostolul iarăși: „Ca să nu fie dezbinare în trup, ci să se grijească mădularele între ele, și ori de pătimește un mădular pătimesc toate mădularele, ori de se slăvește un mădular împreună se bucură toate mădularele", Ioan Gură-de-Aur lămurește: „Și în ce privește providența le egalizează. Ba mai mult, solidaritatea lor o arată și cu împrejurările de supărare și de bucurie: suferă una, pe toate le doare, iar cînd capul e încununat, tot omul se bucură și tot trupul se slăvește"[4]. Și iarăși: „Dacă trupul nostru nu trebuie să se dezbine, cu mult mai mult al lui Hristos. Cu atît mai mult, cu cît harul e mai puternic decît natura"[5]

[1] Ibidem

[2] Ibidem, 251

[3] Ibidem, 259

[4] Ibidem, 261

[5] Ibidem, 263.

Capitolul 21

Mîngîierea constînd în acest îndemn și chemare la armonie, adresată de Pavel corintenilor, e bazată pe faptul că toți care s-au împărtășit de harismele Duhului sînt un trup, și acesta al lui Hristos și toți primesc harismele de la un Duh, și acesta cel dumnezeiesc și închinat. Am expus mai pe larg acestea, ca să cunoaștem cît de mare e superioritatea celor dumnezeiești față de natură. Și să afle Achindin că toate locurile aduse de el din sfinți sînt potrivnice lui. Dacă, precum zice el, harul vărsat și lucrat de Duhul e necorporalitatea, invizibilitatea și nesfîrșirea, rațiunea celor raționale, simțirea celor sensibile și viața celor vii, atunci acestea sînt din aceeași categorie cu duhul adevărului, al înfierii și al libertății. Despre toate acestea a spus că sînt harul vărsat de Duhul. Dacă e așa și dacă și acestea sînt dintre harismele duhovnicești, atunci tot neamul oamenilor, nu numai al celor de acum, ci toți cîți au ieșit din Adam, buni și răi, credincioși și necredincioși, sînt un trup și acesta al lui Hristos, mai bine zis sînt Însuși Hristos, după cuvîntul lui Pavel. Și toți s-au adăpat dintr-un Duh. Ba nu sînt numai un trup, ci și un duh și acesta cu Domnul, deoarece și cel lipsit de Domnul este un Duh cu El. Cei botezați în Hristos cu cei nebotezați s-au născut prin aceeași sfîntă durere și au aceeași vrednicie. Sînt mădulare unii altora și au de cap tot pe Hristos, întru nimic mai puțin ca Petru și Pavel. Toți vor fi slăviți cu acela și se vor bucura împreună, acum și în veacul viitor. Căci de se slăvește un mădular, împreună se bucură toate mădularele. Și nu numai atît, ci deoarece împreună pătimesc toate mădularele, de va pătimi un mădular al trupului, acolo totul se va tulbura. Căci cei necredincioși pătimind și chinuindu-se rău, nu se poate ca cei credincioși să fie fericiți și să se bucure de odihnă, o dată ce mădularele unui trup suportă împreună totul. Și vice versa, credincioșii făcînd cele bune și fiind iubiți, nu se poate ca cei necredincioși să sufere și să fie chinuiți, fiind în comuniunea unuia și aceluiași trup. Și le vorbesc numai de oameni și nu și de necuvîntătoare. Achindin afirmă că și simțirea lor e una din harismele duhovnicești. Deci și acestea după el, sînt mădulare ale trupului lui Hristos. Și iarăși nu numai acestea care nu pot păcătui ca noi. Achindin numără între harismele duhovnicești și necorporalitatea, care e și un atribut al demonilor. Deci și aceștia sînt după el mădulare ale Bisericii. De fapt sînt legați și întocmiți împreună demonii și Achindin și toți cîți se împărtășesc ca el de harismele duhovnicești adevărate, adică de ale răutății, de la care primește și această bogată cunoștință care îl împiedică de-a vedea care este înălțimea harului dumnezeiesc și care este rațiunea naturii create.

Dar va zice: sînt mai mari harismele Duhului date celor credincioși, decît celor necredincioși, dar toate sînt același har revărsat. Să audă că harismele duhovnicești sînt împreună întocmite și celor ce au primit harisme mai mici le dă Dumnezeu o mai bogată cinste. „Căci Dumnezeu, zice, a întocmit trupul, celui de mai jos mai multă cinste dînd". Spună deci Achindin, o dată ce a numărat și animalele și îngerii răi între cei dăruiți cu harisme de Duhul, care dintre acestea două e mai mică? Sfîntul Ioan Gură-de-Aur a arătat că cei ce se împărtășesc de o harismă mai mică, se vor bucura de cinste mai mare.

Deci interpretînd așa, dacă diavolii se împărtășesc de o harismă mai mică, vor fi, după cugetarea lui Achindin, cei încununați în veacul viitor cu cinste mai mare. Iar dacă atributul simțirii, pe care îl au animalele, este cel mai mic dintre harisme, ele vor lua cununa cea mai mare. Și astfel vor avea aceeași cinste cu cele mai mari și fac parte din plinirea Bisericii, contribuind la zidirea trupului lui Hristos. Mă voi servi de înseși cuvintele sf. Ioan Gură de Aur ca să resping această aiureală a lui Achindin care recunoaște că e mai mică rațiunea celor raționale și simțirea celor necuvîntătoare și necorporalitatea demonilor, dar mai mici între harismele duhovnicești. Zice Părintele Gură de Aur către cei care au primit harismele cele mai mici: „Și dacă ai primit un dar mic, faci parte la fel din trup și astfel te bucuri de multă cinste. Iar cel ce are un dar mai mare e legat cu tine care ai unul mai mic". Iar către cei ce-au primit harismele mai mari: „Precum tu fiindcă ești mai mare constituiești trupul, la fel și acesta fiindcă e mai mic are aceeași cinste cu tine într-o zidirea trupului, căci poate ceea ce poți și tu prin contribuția lui". Numai o cugetare deranjată și o necunoaștere completă a învățăturii creștine poate face pe Achindin să spună despre har astfel de lucruri amestecîndu-le și confundîndu-le toate, nesocotind orice rînduială dumnezeiască și desființînd credința în favoarea necredinței, reînviorînd erezia lui Sabelie, a lui Arie, a lui Macedonie și a tuturor heterodocșilor dinainte și de după ei. Acest lucru cred că l-am făcut evident prin destule dovezi.

Capitolul 22

Acum, ajunși aici, trebuie să distingem între harismele duhovnicești și cele care nu sînt duhovnicești și să arătăm spre folosul cititorilor. În cele duhovnicești ce este necreat și ce-am învățat de la Sf. Părinți să cugetăm și

să zicem despre ele. De asemenea să arătăm tuturor bîrfeile lui Achindin care spune că ţinem tristeţea, lacrima, străpungerea inimii şi teama de moarte de necreate, fiindcă se numesc şi acestea daruri ale lui Dumnezeu. Vom vorbi apoi despre înţelepciunea, cunoştinţa şi virtutea pe care le au fiinţele raţionale prin natură (φύσει). Şi în sfîrşit despre făptura nouă (καινὴ κτίσις) şi inima nouă şi curată şi cele asemenea. Să facem întîi o împărţire logică a acestora, care să înlesnească o cît mai bună supraprivire.

Dintre toate cîte sînt şi se fac, unele sînt prin natură (φύσει) şi se produc prin succesiunea naturală, iar altele nu prin natură. Dintre cele care nu sînt după natură, unele sînt potrivnice naturii, altele mai presus de natură. Despre cele contrare naturii nu e nevoie să vorbim acum. Dar şi din cele mai presus de natură, cele care s-au săvîrşit sau se săvîrşesc acum sau se vor săvîrşi în afară nu formează obiectul preocupării noastre prezente. Pe noi ne preocupă acum cele care sînt sau se săvîrsesc în cei ce trăiesc după Dumnezeu, de care împărtăşindu-se, de una sau mai multe, careva este şi se numeşte duhovnicesc ca unul ce e lucrat (ἐνεργούμενος) şi mişcat de Duhul. Acestea sînt harismele duhovniceşti. Aceasta arătînd-o apostolul, cînd scrie corintenilor zice: „Nu vreau să nu ştiţi despre harismele duhovniceşti", adică despre cele ce erau şi se săvîrşeau în ei în mod neînţeles şi despre cei ce se bucurau de aceste daruri. Şi toate erau şi se săvîrşeau în ei. De aceea n-a zis despre „unele", ci simplu despre „harismele duhovniceşti" pe care le şi înşiră în continuare. Căci el a cuprins în general pe toate în cele înşirate atunci. Aceasta arătînd-o el însuşi iarăşi că în ei se lucrau toate harismele duhovniceşti, zice că mulţumeşte lui Dumnezeu pentru ei că nu sînt lipsiţi nici într-un dar. L-aş întreba aici pe Achindin, care declară toate creaturile harisme duhovniceşti ca unele ce s-au făcut prin Duhul dumnezeiesc din nefiinţă: Oare toate creaturile erau în corinteni? Şi acesta este motivul de mulţumire al apostolului şi aceasta este dorinţa lui să nu rămînă ei în neştiinţă cu privire la toate creaturile?

Mai zice apostolul: „Iar noi n-am luat duhul lumii, ci Duhul cel din Dumnezeu, ca să ştim cele dăruite nouă de Dumnezeu" (I, 2, 12). Oare cei care n-au luat Duhul cel din Dumnezeu nu ştiu ce este simţire şi raţiune şi viaţa conform cu ele? Căci şi acestea sînt harisme duhovniceşti după Achindin. Acestea sînt cele pe care omul psihic nu le primeşte şi nu le poate cunoaşte? Şi cel ce le are acestea, acela este omul duhovnicesc care judecă toate după cuvîntul apostolului, iar el nu se judecă de nimeni? (I, 2, 15) Şi fiindcă asemănînd cele duhovniceşti cu cele neduhovniceşti sîntem învăţaţi

de Duhul Sfînt, înţelegînd cele ce ni le mărturisim unul altuia şi arătîndu-le altora, oare cele ale simţurilor, ale minţii şi raţiunii sînt de aceeaşi categorie şi cei care poartă suprafiresc nu înţeleg şi nu mărturisesc decît cele după natură?

De ce acelaşi apostol îndemnînd pe corinteni şi zicîndu-le: „rîvniţi cele duhovniceşti, dar mai ales ca să prorociţi" (I, 14, 1), vorbeşte iarăşi de toate cele duhovniceşti şi nu îndeamnă spre rîvna şi cultivarea vreunui dar care e comun tuturor? De ce nu-i îndeamnă să rîvnească calitatea demonilor de invizibili şi fără sfîrşit, căci şi acestea sînt haruri vărsate de la Duhul Sfînt, după Achindin? Şi iarăşi, scriind tot către ei apostolul: „Deoarece sînteţi rîvnitori celor duhovniceşti", adică iubitori de harismele duhovniceşti, oare le spune că sînt iubitori şi de cele ce sînt în duhurile rele şi le porunceşte să prisosească în ele spre zidire? Iar dacă corintenii şi toţi închinătorii Duhului, sînt iubitori ai tuturor harismelor Duhului şi spre aceasta ne şi îndeamnă apostolul („rîvniţi cele duhovniceşti"), şi dacă pe de altă parte toate creaturile sînt harisme duhovniceşti după Achindin, iar între creaturile lui Dumnezeu sînt şi duhurile rele, pentru Achindin sînt rîvnitori şi iubitori ai duhurilor rele chiar şi închinătorii Duhului Sfînt şi chiar pe Pavel îl arată ca îndemnînd la aceasta. Mă tem să nu fiu părtaş blasfemiilor lui Achindin, prin aceea că descopăr şi desfăşor unele din ele. Oare nu de aceea a spus Solomon să nu răspunzi smintitului după sminteala lui? Dar nu cred s-o spună aceasta înţeleptul în sensul să nu te aperi, ci să nu răspunzi. Iar noi ne apărăm. Dar nici apărîndu-ne nu o facem după sminteala lui, căci acela atacîndu-ne calomnios pe noi şi aproape pe toţi teologii cîţi au existat şi spunînd lucruri mincinoase despre Dumnezeu şi despre toţi preacuvioşii, noi am scos la faţă minciuna adevărul. Şi tot ce spunem contra lui nu spunem de la noi, ci scoţînd la iveală gîndul din cuvintele lui. Nu desfigurînd în prealabil înţelesul celor scrise de el şi apoi păstrînd restul, cum se face cu cuvintele noastre şi ale dumnezeieştilor Părinţi pentru înşelarea cititorilor, ci luînd înseşi cele scrise şi dogmatizate de el, şi din acestea nu toate, ci din cele care se aud de oameni fără a se gîndi ce înseamnă. Pe acestea le examinăm şi le demascăm împreună cu bîrfelile contra noastră.

Capitolul 23

Acum ne bîrfeşte că declarăm necreate tristeţea, lacrimile, teama morţii sau de Dumnezeu, făptura nouă şi toate cele asemenea, în rezumat pe lîngă toate cele duhovniceşti şi unele din cele naturale. Noi, vrînd să arătăm cine

pune cele necreate în rînd cu cele create și cele duhovnicești cu cele naturale, amestecîndu-le toate și nedistingînd deloc între cele dumnezeiești și cele omenești, între demonizați și teofori, l-am dovedit în toate pe el hulind, între altele și prin aceea că am distins între harismele duhovnicești și cele ce nu sînt așa ceva. Acum să respingem și bîrfeala lui contra noastră și a Părinților care sînt cu noi, despre ceea ce-i necreat. Vom arăta care harisme ne învață dumnezeieștii Părinți să le socotim necreate, păstrînd întreagă și neștirbită opinia părintească, mai bine zis duhovnicească și dumnezeiască. Reluînd împărțirea de mai sus și referindu-ne întru totul la Părinții noștri, vom repeta-o pe scurt, avînd de peste tot garanția adevărului. Așadar din cele ce se săvîrșesc în existențe, unele țin de natură, altele nu. Din acestea, cele care nu prin defect, ci prin depășire nu aparțin naturii, toate sînt duhovnicești, dar nu toate se numesc harisme duhovnicești. Și nu toate sînt necreate. Că nu toate se zic harisme, am dezvoltat puțin mai sus. Iar că nu toate sînt necreate vom arăta acum pe scurt. Învierea Domnului e duhovnicească cum zice și Părintele Gură-de Aur, dar nu e necreată. Nici ceea ce învie. Căci învie ceva creat după ce moare. Învierea e tot una cu o nouă facere (ἀνάπλασις). Așa este și făptura nouă și omul nou și inima nouă și curată. În dumnezeiasca baie a renașterii se săvîrșește prin har o anumită înnoire și deci creare a caracterelor sufletului. Iar prin făptuirea dreaptă cea întru credință crește și se desăvîrșește acea înnoire. Duhovnicească este zămislirea din Fecioară și nașterea lui Dumnezeu Cuvîntul din ea, cum spune iarăși Sf. Ioan Gură de Aur. Și trupul Domnului deși este din Duhul Sfînt, dar e creatură din Duhul, cum a arătat și Vasile cel Mare. Și aceasta nu e inoportun s-o spunem către cel ce socotește toate cele create ca duhovnicești și ca ale harului ce vine din Duh Sfînt, că toate embrioanele sînt creaturi ale lui Dumnezeu, dar numai despre Fecioara Maică s-a spus că ceea ce s-a născut în ea este din Duhul Sfînt, fiind într-adevăr suprafirească zămislirea. Să amintim că și dumnezeiescul Pavel numește mana mîncare duhovnicească, iar apa din piatră băutură duhovnicească, ba chiar și piatra a numit-o duhovnicească arătîndu-le totodată ca indicii simbolice ale unor lucruri mai ascunse. Dar și petrecerea lui Iona în chit și scăparea lui din el și, în general tot ce e săvîrșit de Dumnezeu în chip negrăit este duhovnicesc, cum spune și Părintele Gură de Aur. Dar nu toate acestea sînt și necreate. Căci dacă este vreo harismă sau har necreat, trebuie să fie în cei duhovnicești, căci cele ce există și se săvîrșesc potrivit succesiunii naturale, dintre care este și

înțelepciunea și cunoașterea din ființele raționale, e imposibil să fie necreate.

Dar e necesar să analizăm și mai bine harismele duhovnicești, ca să putem stabili ce este și dacă este ceva necreat în ele. Am arătat mai sus și apostolul a confirmat că din cele ce nu se săvîrșesc după succesiunea naturală, cele ce sînt în cei ce trăiesc după Dumnezeu și se săvîrșesc prin ei, de care împărtășindu-se cineva — de una sau mai multe — este și se numește duhovnicesc, ca unul ce e lucrat și mișcat de Duhul dumnezeiesc, acelea sînt harismele duhovnicești. Dintre acelea, unele constau în cuvinte, altele în fapte. În cuvinte: harismele limbilor făcute și tălmăcirile lor, apoi cuvîntul înțelepciunii, cuvîntul cunoștinței, cum ne-a arătat și apostolul expunîndu-le rezumativ. Iar în fapte și lucruri: lucrările puterilor, harismele vindecărilor, credința care poate muta și munții, prorocia și deosebirea duhurilor — căci unele par echivoce — adică puterea de a deosebi duhurile dumnezeiești de celelalte. Căci e necesar ca în toate cele înșirate, fie cuvinte fie fapte, să se arate dacă sînt ale duhului sau nu, și ale celui bun sau nu. (De ne-am învrednici și noi de-o înspirație mai dumnezeiască, ca să nu greșim față de împărțirea cea adevărată și să ne succeadă străduința noastră de acum). Nici una din acestea nu e necreată, nici dintre cuvinte nici dintre fapte. Căci ambele feluri sînt sensibile. Precum și tristețea și lacrimile, chiar și cele care sînt din iubire, care este harismă și prilejuitoare de harisme și cea mai mare dintre harisme. Sînt sensibile deci ambele feluri, atît cuvintele cît și faptele. Și cad sub puterea senzorială, care nu numai că nu poate sesiza cele mai presus de minte, dar nici măcar unele din cele mai presus de simțuri, adică cele inteligibile. Iar cele necreate sînt mai presus și de minte și cei cuprinși de ele sînt cuprinși de o putere mai mare și mai presus de natura minții, cum zice Dionisie cel Mare. Că acele semne sînt sensibile și cad sub puterea simțului ne învață și Părintele Gură-de-Aur, zicînd: „Harul a dat o dovadă sensibilă a lucrării sale și unul răsuna în limba perșilor, altul în a romanilor, altul în a indiilor, altul în alta de felul acesta și a arătat celor din afară că Duhul este în cel ce răsună". Fiindcă se arătau așadar celor din afară și nu numai celor ce s-au învrednicit de unirea cea superioară firii și lucrării noastre — ca să vorbim ca Dionisie cel Mare — erau create și cădeau sub puterea simțuală. Dar nu și harul acela și lucrarea care fiind în ei, se arăta celor ce auzeau și vedeau, prin semnele acelea. Aceea n-ar putea fi dintre cele create. Căci ea este Duhul Sfînt. Iar cele săvîrșite prin ea în mod minunat se numesc duhovnicești. Aceasta a arătat și Gură-de-Aur zicînd.

„S-a arătat celor de afară că Duhul este în cel ce răsună (grăiește)". Lucrarea aceea a numit-o Duh, iar apostolul zicînd: „De mă voi ruga cu gura, Duhul meu se roagă" (I Cor 14, 14). Gură-de-Aur explică: „Aceasta este harisma dată mie, care-mi mișcă limba". Fiindcă acelea sînt harisme duhovnicești, de aceea i se zice harismă puterii care mișcă. Că nu mintea este harisma aceasta care mișcă, însuși apostolul a arătat, adăugînd: „Iar mintea mea este fără rod. Ce este deci: mă voi ruga cu Duhul, mă voi ruga și cu mintea, cînta-voi cu Duhul, cînta-voi și cu mintea" (14, 14-15). Și iarăși adăugînd apostolul „Pentru că de vei binecuvînta cu Duhul", Gură-de-Aur zice: „Tu mulțumești frumos, căci vorbești mișcat de Duh". De care Duh mișcat? Desigur de cel Sfînt.

De ce nu folosește acesta aici articolul, vom spune mai jos. Acum să mai luăm aminte la apostol care a folosit articolul cînd a vorbit de Duh, arătînd că harul care mișcă și lucrarea aceasta e Duhul Sfînt. „Fiecăruia, zice, se dă arătarea Duhului spre folos" (12, 7). Pentru aceasta a spus că toți cei învredniciți de vreun har au aceeași demnitate. Căci și cel ce are darul mai mic este organ al aceleiași lucrări dumnezeiești din el. Deci harul care se varsă în sens propriu de la Duhul dumnezeiesc este Duh Sfînt și nu anumite însușiri ale creaturilor ca necorporalitatea, invizibilitatea, nesfîrșitul, rațiunea și simțirea și cele asemenea, cum a dogmatizat nebunește Achindin, coborînd cele dumnezeiești la nivelul de creatură, sub pretextul că se numește har nu numai lucrarea proprie a Duhului în cei ce petrec în Dumnezeu, ci și ceea ce se dă prin ea lor. În această privință, Achindin învață exact ca și pneumatomahii, despre care spune Vasile cel Mare: „Ei zic că Duhul este în noi cum e darul de la Dumnezeu, iar darnini nu i se dau aceleași onoruri ca dăruitorului". Contra acelora grăiește iarăși același: „E dar al lui Dumnezeu Duhul. Însă dar al vieții și al puterii — căci veți primi putere venind Duhul Sfînt peste voi" — Urmează de aici că e de disprețuit? Oare al cărei vieți? Al cărei puteri? Al celei ce constă întru simțire și minte și rațiune? Nu, ci al celei ce a dobîndit curăția de patimi și care poate cele mai presus de simțire și minte și rațiune. Darul care procură nu numai înnoirea, ci și nepăcătoșenia. „Căci legea Duhului vieții m-a scăpat pe mine — zice Pavel — de legea păcatului și a morții". Încît viața aceasta e mai sus și de viața fără de moarte, nepuțind fi atinsă nu numai de stricăciune, dar nici de toată răutatea. Cei ce prin lucrarea și harul acesta care înnoiește devin făptură nouă în baia nașterii de a doua și prin viața cea nouă se păzesc de murdăria cea veche, sau se curăță din nou prin pocăință dacă a obvenit ceva stricăcios

și prin dreptatea cea întru credință se înnoiesc și cresc din zi în zi, întărindu-se în viața sănătoasă cea întru Hristos, văd dinăuntru și nu ca cei ce privesc din afară înnoirea proprie, și prin alte semne negrăite și nearătate celor mulți. Dar despre aceasta și care sînt acele semne nu e locul să vorbim aici.

Capitolul 24

Dacă lucrarea și harul acesta care înnoiește și face minuni este necreat — căci e însuși Duhul Sfînt — atunci e unul singur acest har și cu totul neîmpărțit, deși se împarte și se diferențiază în diferite lucrări. De fapt sau nu se comunică el și nu se împărtășește deloc, dîndu-se numai înnoirea celor învredniciți, sau este și el împărtășibil și se dă și el pe lîngă înnoire, în mod diferit. Și sau numai înnoirea este a Duhului Sfînt, sau și lucrarea și harul necreat este din El, deși și el este Duhul Sfînt, precum și strălucirea razei este tot lumină, că și lumină din lumină. Dacă este cu totul neîmpărțit și necuprins și neîmpărtășibil și nemanifestat și nu se arată nimănui și nu se dă și nu se primește, și nu se împarte variat și nu e din Duhul, atunci lucrarea aceasta necreată e ființa lui Dumnezeu. Iar dacă se și împarte și se dă și se primește și se împărtășește și se împarte variat și se arată și este din Duhul, atunci acest har al Duhului, această lucrare necreată cum ar fi ființa cea neîmpărtășibilă și cu totul neîmpărțită și nemanifestată și neatinsă și necuprinsă?

Că nu numai înnoirea, ci însuși Duhul Sfînt se dă celor drepți, ne-a arătat prin faptă și cuvînt Domnul, suflînd și zicînd ucenicilor: „Luați Duh Sfînt". La fel a prevestit și Ezechil, zicînd: „Și voi da vouă inimă nouă și duh nou și voi smulge inima de piatră din trupul vostru, și voi da vouă inimă trupească și duhul meu voi da în voi". Și mai înainte prin Moise, care zice către Iisus Navi: „Rîvnești să fii ca mine? Și cine va face tot poporul Domnului profeți cînd va da Domnul duhul său peste ei?" Aceasta știind-o Pavel din experiență zice: „Noi n-am luat duhul lumii, ci duhul cel din Dumnezeu". Iar către sfinții din Roma: „Voi nu sînteți în trup, ci în duh, dacă duhul lui Dumnezeu locuiește în voi". La fel către Tesaloniceni: „Cel ce defăimează, nu om defăimează, ci pe Dumnezeu care a dat Duhul său cel Sfînt întru noi" (I Tes.4, 8). Iar Părintele Gură-de-Aur și mai înainte de el Atanasie cel Mare zic că nicăieri în Sf. Scriptură nu se spune „Duhul cel din Dumnezeu" și nici Dumnezeu nu spune: „Duhul meu" fără să spună „Duhul Sfînt". Dar faptul că cele ale Duhului sînt Duh Sfînt sau Duhul Sfînt, cu articol sau fără, nu

l-a îndemnat pe nimeni să-l declare creat, decît pe pneumatomahi întîi și apoi pe varlaamitul Achindin acum.

Că însuși Duhul Sfînt e cel dat și primit, nimeni nu va mai nega dacă vrea să asculte de învățătorul care a vorbit prin proroci și de cei trimiși să învețe toate neamurile și de cel ce i-a trimis. Iar că chiar el este cel de care se împărtășesc cei vrednici nu se va îndoi dacă ascultă cu credință pe cel ce se dă lor și e primit de ei. Căci nu s-ar putea să fie dat și primit altfel. S-o garanteze însă și aceasta Pavel care zice: „E cu neputință ca cei o dată luminați, care au gustat din darul cel ceresc și s-au făcut părtași de Duh Sfînt". Apoi că se dă și se împărtășește diferit și nu tuturor celor create, va arăta Dionisie, tălmăcitorul ierarhiei cerești, care zice: „Neasemănarea vederilor spirituale, sau face cu totul neîmpărtășibil darul luminii (*φωτοδοσια*) cel supraabundent al bunătății părintești, sau îl face să se dea în diferite împărtășiri mai mici și mai mari, mai întunecoase și mai luminoase, raza izvorîtoare fiind una și simplă și totdeauna aceeași". Acestea sînt suficiente să ne convingă atît că lucrarea și harul Duhului dat și primit de cei dăruiți nu e creat — căci este însuși Duhul Sfînt — cît și că nu este ființa Duhului, — căci nimănui nu dă Dumnezeu ființa proprie.

Nici nu se poate face ca primită de cineva fără să devină acela constătător din două naturi, din cea dumnezeiască adică, și din cea omenească. Și aceasta n-ar putea rămîne numai o unire ipostatică, căci ambele ipostasuri ar exista. De aceea Fiul lui Dumnezeu s-a unit ipostatic cu natura omenească nu luînd un ipostas, ci natura noastră. Naturile unite neipostatic însă se amestecă. Iar cele ce se unesc neamestecat se țin în unitate nu prin ele, ci prin cele ce sînt în jurul lor. Deci natura dumnezeiască dacă ni s-ar împărtăși și am primi-o de sine luată (nu prin ipostasul ei — *n. trad.*), sau va provoca un amestec sau ar consuma natura pasivă (*την παθητην*), chiar înainte de-a fi primită. Mai ales lucrul din urmă s-ar întîmpla. „Căci nimeni, zice, nu va vedea fața mea și va trăi". Și nimeni nu a fost în ipostasul și în ființa Domnului și a văzut sau exprimat natura lui Dumnezeu. Iar dacă nimeni n-ar putea suporta vederea lui Dumnezeu, cum ar putea suporta împărtășirea Lui? De aceea teoforii Părinți au spus că Dumnezeu după ființă e cu totul neîmpărtășibil și necuprinzibil. Pentru a ne convinge e necesar să ascultăm și în această privință de adevărul celor spuse că lucrarea din cei învredniciți de har nu e nici creată, dar nici ființa Duhului.

Faptul că se arată împărțită această lucrare — adică Duhul din acesta — dar e totuși din Duhul, dovedește cu atît mai vîrtos că nu e nici ființa, nici

ipostasul Duhului. Iar că se și împarte și e și din Duhul, a prevestit Dumnezeu prin profetul Ioil căci n-a zis: Voi vărsa în zilele din urmă Duhul meu, ci: „Voi vărsa din Duhul meu". Iar Isaia, precum am dezvoltat mai pe larg, a și înșirat rezumativ duhurile din Duhul, arătînd clar împărțirea lucrărilor dumnezeiești. Amintind apoi că Domnul, spunînd în Evanghelii că cu degetul lui Dumnezeu scoate demonii arată că acest deget e și Duhul Sfînt, cum a arătat un altul dintre evangheliști — dar și unul din duhurile care sînt din Duhul. Aceasta o spune și Vasile cel Mare explicînd semnele săvîrșite de Moise în Egipt. Iar fiindcă Domnul nu a lucrat numai prin această singură dintre harismele care sînt împărțite, Ioan, care e mai mare și ca un profet, zice: „Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură. Tatăl iubește pe Fiul și toate le-a dat în mîna Lui". Ioan Gură-de-Aur zice și el: „Noi toți am luat lucrarea Duhului cu măsură — Duh a numit aici lucrarea, căci ea se împarte — Dar El are nemăsurată și întreagă toată lucrarea". Aceasta știind-o din experiență, Ioan, fiul tunetului, zice: „Prin aceea cunoaștem că petrecem în El și El în noi, că ne-a dat nouă din Tatăl Lui". Și iarăși: „Din plinirea Lui noi toți am luat". De aceea spune iarăși Gură-de-Aur: „Tot harul s-a vărsat peste templul acela. Căci nu I dă Lui Tatăl Duhul cu măsură, ci întreg harul l-a primit templul. Noi însă avem numai puțin și o picătură din harul acela. Dar picătura aceea a umplut toată lumea de cunoștință. Prin ea s-au făcut semnele și s-au iertat păcatele". Totuși harul dat pe o scară atît de întinsă e numai o parte, o arvună a darului. Doar s-a zis: „Cel ce-a dat arvuna Duhului în inimile noastre". Dar parte a lucrării, se înțelege. Căci nu se împarte Mîngîietorul. Dar iarăși repetăm: se împarte partea și picătura aceasta potrivit cu curățenia în virtute și credință a fiecăruia dintre cei ce primesc. Se împărtășește Duhul Sfînt numai celor vrednici după Vasile cel Mare, dar nu se împărtășește în aceeași măsură, ci împărțindu și lucrarea analog cu credința. Afară de aceasta numai prin lucrare încape Duhul în cei învredniciți, care sînt oameni după natură. Și atunci evident că numai după lucrare se și împarte. Și invers, după ființă și ipostas fiind neîmpărțit, cum ar încăpea în cele create.

Această împărțire arătînd-o și Pavel cînd scrie evreilor, spune că mîntuirea promisă de Domnul s-a confirmat prin semne și diferite puteri și împărțiri ale Duhului Sfînt. Iar scriind corintenilor numește harismele duhovnicești duhuri, și spune că sînt de la același Duh și întru același Duh. Despre acest lucru grăiește și Gură-de-Aur către cel ce are harisma rugăciunii: „Tu mulțumești frumos, căci vorbești mișcat de duh", iar despre cel ce-a

primit harisma harurilor, spune: „S-a arătat grăind în limbă străină, fiindcă era duh în el pe cînd grăia". Și nu folosește articolul cînd vorbește aici de duh, parcă pentru a arăta că în fiecare din acestea e numai o parte a lucrării celei una a duhului.

Harul duhovnicesc nu e deci natura, ci o lucrare necreată a Duhului dumnezeiesc. De aceasta, care se împarte proporțional cu vrednicia celor ce primesc, fiind mișcat fiecare din cei astfel învredniciți e purtat la lucru (ενεργειται) dumnezeiește. Aceasta e și mîngîierea celor ce-au primit daruri mai mici, cum a spus apostolul și a explicat Gură-de-Aur, arătîndu-i pe toți de cinste egală și uniți dumnezeiește, o dată ce toate darurile sînt ale unui singur Duh de la care toți au fost adăpați. Nu luînd întrucît sînt creaturi N-ar mai avea atunci nici un preț mîngîierea; și n-ar mai fi adevărată. Căci ce unire și ce egalitate de cinste ar exista între creaturi ca atare și aceasta în sens ascendent (επι το κρειττον), chiar dacă sînt create de același Creator.

Darurile create, care sînt multe și foarte deosebite între ele, nu ar putea produce apoi un trup al lui Hristos și nici un Duh cu Domnul. Sigur, după Isaia, cum am spus și mai înainte, cel ce a întărit pămîntul și cele din el dă și suflare poporului care-l locuiește. Dar Duhul îl dă celor ce disprețuiesc pămîntul, adică celor ce sînt deasupra celor pămîntești. Căci cei tari ai lui Dumnezeu au fost ridicați de pe pămînt, după psalmist. Care duh îl dă acestora? Duhul adevărului al libertății al înfierii cel pe care, după cuvîntul adevărului al cărui duh este, lumea nu-l poate primi, pentru că nu-l vede și nu l cunoaște. „Iar voi, zice către ucenici, îl cunoașteți pe el, căci la voi rămîne și în voi va fi". Astfel nouă ne este un Dumnezeu și un Duh necreat, fiind necreată nu numai ființa, ci și cele trei ipostasuri. Și nici numai aceasta, ci și toate lucrările dumnezeiești. Iar de va fi vreo lucrare de aceasta creată nu va mai fi necreat nici Dumnezeu, nici după ființă, nici după ipostas. Căci natura fiecăruia se caracterizează printr-o lucrare corespunzătoare după teologic. Iar fiindcă Dumnezeu se caracterizează prin fiecare dintre lucrările Sale, cei ce numesc create lucrările dumnezeiești, fac pe Dumnezeu întreg creatură prin fiecare lucrare. Blasfemia lor este înfricoșător de multiplă și de abundentă.

Capitolul 25

Dar Dumnezeu întreg mă îndumnezeiește și cu Dumnezeu întreg mă unesc îndumnezeindu-mă, declară Achindin, înțelegînd prin Dumnezeu întreg și ființa și ipostasurile și toată lucrarea necreată.

Dar pe toți îngerii și oamenii sfinți la un loc nu-i îndumnezeiește și sfințește Dumnezeu întreg, așa cum zice Achindin, ci numai o oarecare parte a lucrării, cum a spus Gură-de-Aur, parte pe care a numit-o și picătură mică. În același sens grăiește și Grigorie Teologul: „Hristos e numit așa din pricina dumnezeirii, căci ea e ungerea (χρισιν) omenității Sale, pe care o sfințește nu numai prin lucrare (ενεργεια) ca pe alți hristoși, ci prin prezența întregului subiect al ungerii". În armonie cu acesta, cel care ca o albină culege de pretutindeni mierea teologică, zice: „Hristos nu e un om purtător de Dumnezeu (θεοφορον ανθρωπον), ci Dumnezeu întrupat, el nu e uns ca un profet prin lucrare (ενεργεια), ci prin prezența întregului subiect al ungerii, încît cel ce unge devine om și Dumnezeu cel uns".

Deci toți oamenii purtători de Dumnezeu și toți sfinții îngeri la un loc fiind îndumnezeiți numai prin lucrarea lui Dumnezeu și nu prin toată aceasta, ci numai prin oarecare parte, care e ca o picătură pe lîngă ocean, iar omenitatea luată de Cuvîntul prin unul din cele trei ipostasuri Achindin plin de cea mai grozavă nebunie se înfățișează pe sine superior nu numai tuturor sfinților îngeri și oamenilor purtători de Dumnezeu, ci, vai!, și lui Hristos însuși, în care omul a fost cel uns, iar Dumnezeu cel ce unge, unită fiind natura Lui omenească cu dumnezeirea, nu prin toate ipostasurile, ci numai printr-unul.

Exagerarea lui Achindin e și mai grozavă prin faptul că după el nu numai că Dumnezeu întreg îl unge pe el, ci Dumnezeu întreg se face om în el, dacă Dumnezeu se unește cu el nu numai prin toată lucrarea, ci și prin fiecare ipostas, cum susține însuși și cum îndeamnă pe aderenții săi să vorbească și să cugete, ca, chipurile, să nu sufere Dumnezeu vreo împărțire, dacă nu se unește întreg sub toate raporturile cu ei.

Capitolul 26

El nu pricepe că Dumnezeu nu se împarte corporal. Căci deși numai unul din cele trei ipostasuri s-a făcut om și numai prin acest unul s-a unit Dumnezeu cu frămîntătura omenească, Dumnezeu întreg s-a unit neschimbat cu mine întreg. Și Dumnezeu întreg a luat omenitatea (το ανθρωπινον). Căci nu se împart corporal cele necorporale. Și mai cu seamă cele dumnezeiești și însuși Dumnezeu, ca să fie parte din El într-o parte oarecare. Ci și după ipostasuri și după lucrări se împarte neîmpărțit și e una în împărțire. Din acest motiv și cuvîntul întreg (ολον), aplicat Lui, e înțeles în mod variat de teologi. Dionisie cel Mare zice: „Toate numirile ce se potrivesc lui Dumne

zeu sînt date Lui de Sf. Scriptură, nu parțial, ci întregii, totalei și deplinei dumnezeiri"[1]. Și iarăși: „Oricare numire dumnezeiască integrală o vom explica, trebuie referită la întreaga dumnezeire"[2]. Ce numește aici dumnezeire întreagă, totală și deplină? Cele trei ipostasuri. Nu însă și toată lucrarea necreată a dumnezeirii, ca simplitatea dumnezeiască sau mila sau judecata sau înțelepciunea, sau lucrarea creatoare și preștiutoare. Așa spune Sf. Scriptură. A numi judecata nestricăciune sau neschimbabilitate sau simplitate și celelalte toate, ca Achindin, e o nebunie. Acela spune: „Nu la ceva din cele ale lui Dumnezeu se referă una sau alta din numirile dumnezeiești, ci fiecare exprimă atît ființa cît și toate lucrările ei firești". De aceea declară că „cel ce dă numiri celor ființiale și naturale ale lui Dumnezeu, dar ființa o socotește mai presus de nume și spune că altceva sînt acelea și altceva aceasta, hulește și sfîșie monada cea mai presus de unitate". Nu se rușinează nenorocitul de unanimitatea tuturor teologilor care resping pe Eunomie și grăiesc tocmai contrar spuselor sale: „Numele *θεος Dumnezeu*, zic acela, exprimă o lucrare, nu ființa lui Dumnezeu. Căci aceea e cu neputință a o cunoaște. El exprimă numai lucrarea văzătoare a lui". Și iarăși: „Nimic din ceea ce se spune despre Dumnezeu nu trebuie să gîndim că exprimă ceva după ființă, ci indică sau ceea ce nu este, ca necorporalitatea, sau vreo relație (*σχεσιν τινα*) ca: Creator și Domn, sau ceva ce decurge din natură (*τι των παρεπομενων τη φυσει*), ca bunătatea și dreptatea, sau vreo lucrare ca: Dumnezeu care privește, supraveghează și îngrijește toate". Și iarăși: „Natura dumnezeiască nu poate fi exprimată ca atare de nici una din numirile ce le imaginăm. Dar cunoscînd că Dumnezeu este făcător de bine și judecător bun și drept și celelalte asemenea, am învățat că sînt diferite lucrări. Natura lucrătorului însă n-o putem cunoaște prin cugetarea lucrărilor. Cînd încearcă cineva să-și dea seama de înțelesul fiecărei numiri și de înțelesul ființei în jurul căreia se mișcă numirile, vede că nu găsește același înțeles (*λογον*) lor dacă înțelesul e diferit și natura e diferită".

Dar Achindin care a îndrăznit să bănuiască pe Vasile cel Mare și pe cei care înainte și după el au precizat cuvîntul dreptei credințe și care vrea să rămînă înscris între cei mai mari bulitori, zice cuvînt de cuvînt: „Toate cîte sînt ale lui Dumnezeu, nu sînt alte lucruri necreate, diferite între ceva de natura dumnezeiască. Căci dacă numirile divine indică diferite lucrări necreate, elinii n-au fost nici pe departe atît de politeiști. Va trebui să admitem nenumărați dum-

[1] P.G. 3, 636 C.

[2] Ibidem.

nezei, căci numirile dumnezeiești sînt de tot multe". Să-l lăsăm iarăși pe Vasile cel Mare să respingă nebunia lui Achindin care-i de acord cu Eunomie și care se împotrivește într-atît celor ce venerează cu adevărat pe Dumnezeu încît să spună că elinii n-au fost nici pe departe atît de politeiști, în comparație cu ei. „Vom refuza, zice acela, să numim pe Dumnezeu nestricăcios, nevăzut, neschimbabil, creator, judecător și toate cîte le-am primit spre slăvirea Lui? Sau primind aceste numiri, ce vom face? Le vom referi pe toate la ființa dumnezeiască? Dar atunci vom face pe Dumnezeu nu numai compus, ci și constătător din părți neasemenea, pentru faptul că fiecare numire înseamnă altceva". Și iarăși: „Dacă numirile date lui Dumnezeu tind să exprime toate un singur lucru, cum zice Eunomie, e necesar ca ele să se poată înlocui reciproc, ca la sinonime. Dar ce confuzie s-ar produce dacă am smulge fiecărei numiri înțelesul ei propriu, făcînd atît lege contrară celei a uzului comun și a învățăturii Duhului". Și iarăși: „Cum nu va fi nebunie evidentă să spui că înțelesul propriu al fiecărei numiri trebuie înlăturat?"

Nu e deci Achindin în chip evident un alt Eunomie? Ieșit din minți ca și acela și confundînd cele dumnezeiești și opunîndu-se învățăturii Duhului și dogmelor mărturisite comun în Biserică, zice iarăși: „Cum nu vor fi două dumnezeiri necreate, ca să nu zic mai multe, dacă puterea lui Dumnezeu și lucrarea a toate Făcătorului și înțelepciunea și viața și bunătatea și cîte se zic că sînt dumnezeirea după ființă sînt fiecare altceva și altceva și toate deosebite de ființa dumnezeiască și între ele? Acestea nu le propovăduiește teologia cea nouă în opoziție flagrantă cu dreapta credință. Ele nu trebuie primite și nu trebuie ascultat de cei ce le învață". Te faci de rușine, omule, înjurînd teologia cea adevărată și te obrăznicești împotriva teologilor adevărați cînd îndrăznești să ceri să nu fie ascultați și primiți cei ce sînt venerați și închinați de toți binecredincioșii. „Dar nu e, zice în alt loc, în nici un fel vreo deosebire în dumnezeirea tripostatică cea una și întreagă și deplină, afară de deosebirile în ce privește cele trei persoane dumnezeiești și supraființiale". Ce spui? Nu e deosebire între înțelepciunea dumnezeiască și dreptatea dumnezeiască, între simplitate și eternitate, între bunătate și neschimbabilitate, fiindcă nu se deosebesc între ele personal? Să grăiască mai pe larg teologii. Căci există mărturii suficiente de la ei și nu mai e nevoie de nici un alt ajutor împotriva celor ce i contrazic acum.

„Iarăși, zice acela, revenind Eunomie — adică Achindin — la confuzia ce-i e dragă și lăsînd cuvîntul despre ființă, reduce toate lucrările contemplate la un singur înțeles, făcîndu-le pe toate un singur lucru. Căci afirmă

că nu e posibil, ca ființa să fie una, iar cuvîntul despre nestricăciune să nu fie același cu cel despre inascibilitate". La acestea adaugă bărbătește Vasile cel Mare: „În felul acesta, oricî că nici cuvîntul despre dreptate nu e altul decît cele amintite; nici cel despre înțelepciune și putere și bunătate și nici unul din numirile dumnezeiești. Și nu există nici un cuvînt care să se înțeleagă după ceea ce-i propriu lui, ci sub tot tabloul numirilor să scrii un singur înțeles. Și printr-un singur cuvînt se determină definiția tuturor celorlalte. Dacă te întrebi de sensul cuvîntului judecător, se tălmăcește cu inascibilitatea. Dacă vrei să dai definiția dreptății, îți stă la îndemînă necorporalitatea. Dacă vrei să știi ce înseamnă nestricăciunea, sau dacă întrebi de înțelesul milei, ți-o spune înțelesul judecății. Astfel să schimbi toate numirile între ele, căci nici o expresie nu are un sens propriu prin care să se distingă ceva de altceva". Dacă așa cum zice Eunomie, adică Achindin, care la fel ca acela nu admite în nici un fel vreo deosebire între natura dumnezeiască și cele ce sînt natural în legătură cu ea, la ce mai dă Sf. Scriptură numiri multe naturii dumnezeiești, zicîndu-i Dumnezeu judecător, drept, tare, îndelung răbdător, adevărat, milostiv și cele asemenea? Dacă nici o numire nu se ia în înțelesul ei propriu, ci toate se amestecă în ce privește înțelesul, e zadarnic să se întrebuințeze multe numiri pentru același lucru, cînd nici o deosebire nu distinge întreolaltă numirile după înțeles.

Iar Iustin Filosoful și Martirul spune: „Dumnezeu avînd ființă pentru a exista și voință pentru a făptui, cel ce respinge deosebirea între ființă și voință, respinge și existența și făptuirea lui Dumnezeu. Respinge existența lui și facerea lucrurilor". Atanasie cel Mare zice, la rîndul său: „Din cele spuse despre Dumnezeu, nu se numește fiecare ființă, ci în legătură cu ființa (περὶ τὴν οὐσίαν)". Grigorie cel Mare în teologie grăiește și el: „Sau e și nenașterea, neriaterea și neschimbabilitatea ființă a lui Dumnezeu, dar atunci sînt multe ființe ale lui Dumnezeu și nu una, sau e compus Dumnezeu din ele. Căci nu poate fi toate acestea, în mod necompus, dacă sînt ființe". Să auzim și pe Ciril cel prea învățat în cele dumnezeiești: „Multe numiri, zice, vedem aplicate la Dumnezeu. Dar nici una din ele nu indică ființa, ci ceva în legătură cu ființa. Dacă fiecare ar indica ființa, Dumnezeu ar fi compus din atîtea ființe cîte atribute naturale are". Și iarăși: „Nu toate cîte se spune că le are Dumnezeu în mod natural ca atribute, sînt și ființa Lui".

Dar cine ar putea înșira toate cuvintele teologilor înțelepțiți de Dumnezeu, pe care Achindin a îndrăznit să-i înfrunte pe față? Prin ele se arată că natura dumnezeiască e altceva decît atributele naturale ale lui Dumnezeu, apoi că natura e mai presus de nume, iar însușirile pot fi numite și, în sfîrșit, că fiecare numire dumnezeiască nu se aplică tuturor acestor atribute ci numai unuia. Oare, e de altă părere Dionisie cel Mare prin expresia de mai sus, în care spune că fiecare dintre numirile dumnezeiești se aplică la toate lucrările și în același chip și ființei? Dionisie cel Mare o spune aceasta întrucît fiecare dintre numiri e aplicată neîmpărțit (ἀμερῶς) celor trei persoane. Aceasta o explică și el însuși scriind: „Numirile, cel bun, cel ce este, Domn, a face viu și a îndumnezei și toate cîte se cuvin întregii dumnezeiri principiatoare (τῇ ὅλῃ θεαρχίᾳ), cine nu le primește comun și unitar pentru Tatăl, Fiul și Duhul, îndrăznește în mod nepermis să sfîșie monada supraunită și atotputernică". Că este așa, a precizat și dumnezeiescul Maxim în Scolii, spunînd: „Bine a scris Marele Dionisie: nu parțial (οὐ μερικῶς). Căci lucrările dumnezeiești toată teologia le atribuie nu unei singure persoane a Sf. Treimi, afară de proprietățile celor trei persoane"[1]. Aceasta o învață și dumnezeiescul Grigorie al Nisei scriind în contra lui Eunomie: „După numărul numirilor se contemplă și însușirile adevărate ale lui Dumnezeu. Iar însușirile fiind aceleași pentru fiecare ipostas, se arată clar identitatea după ființă a celor ce poartă aceleași însușiri".

Deci uneori teologia vorbind de Dumnezeu întreg (ὅλον τὸν Θεὸν ...), indică cele trei ipostase. Alteori întrebuințează acest cuvînt și pentru un singur ipostas, întrucît dumnezeirea nu se împarte trupește, ci e întreagă în fiecare dintre cele trei ipostasuri. Astfel dacă ai cerceta cu iubire de adevăr și cele în legătură cu lucrările dumnezeiești, ai afla că Dumnezeu întreg (ὅλον ὁ Θεὸς) s-a întrupat, deși nu fiecare ipostas dumnezeiesc s-a întrupat și nici după ființă, ci după ipostas, unindu-se unul din cele trei ipostasuri cu frămîntătura noastră. Așa îndumnezeiește Dumnezeu și pe sfinți, unindu-se cu ei, însă nu după ipostas — aceasta e propriu numai lui Hristos — nici după ființă — cum am arătat mai înainte — dar nici prin întreg harul și lucrarea, ci prin o parte mică a lucrărilor necreate ale dumnezeirii necreate — cum s-a arătat și aceasta mai sus — dar fiind prezent cu totul fiecăruia și fiind întreg în toți, împărțindu-se neîmpărțit (ἀτόμως μεριζόμενον) și împărtășindu-se total, după chipul razei soarelui, cum zice Vasile cel Mare, printr-o mică parte a căreia vede cineva întreg soarele cu amîndoi ochii. Așa stă cu simplitatea lui Dumnezeu, cum se poate arăta din unele mici exemple aflate în ordinea creației.

Astfel împărțindu-se Dumnezeu, rămîne neîmpărțit prin toate împărțirile. După judecata lui Achindin, din cele spuse mai sus de teologi ar rezulta nu

[1] P.G. 4, 242 B.

numai că Dumnezeu e compus, ci și că e de natură dublă. De aceea a zis dumnezeiescul Grigorie al Nisei către Eunomie, care a gîndit întocmai ca Achindin și a acuzat pe dreptcredincioși așa cum ne acuză acesta pe noi: „Cum face pe Dumnezeu în două naturi? Tu, care referi tot înțelesul numirilor la ființa Tatălui și afară de ea zici că nu mai e nimic, ci fiecare din numirile în legătură cu Dumnezeu le concentrezi spre ființa lui Dumnezeu?" Oare nu face tocmai așa și Achindin? Scrie doar și el: „Numirile dumnezeiești se referă la Dumnezeu întreg, orice ar fi El, nu la o parte oarecare sau oarecari, ca de exemplu la lucrările și puterile ființiale și naturale, căci aceasta ar însemna să luăm și să sfîșiem în mod nelegiuit monada cea mai presus de unitate". Deci spune că numirile nu se referă la cele în legătură cu Dumnezeu, ci la ființa dumnezeiască. Iar dacă va zice că se referă la ambele, și la cele ființiale și la ființă, se va contrazice [...] a declarat înainte, că nu sînt altceva cele ființiale decît ființa. Deci prin „orice ar fi" (*o ti pote estin*), a indicat și aici ființa dumnezeiască. Spre aceasta a concentrat și mînat toată numirea dumnezeiască, ca și Eunomie. Iar pe cei ce nu fac la fel îi acuză că sfîșie monada cea mai presus de unitate, spunînd în fond nebunește că cine nu admite că Dumnezeu e dublu după natură rupe unitatea în două. În așa de mare zăpăceală a căzut ignorînd că Dumnezeu se împarte neîmpărțit, nu numai după ipostasuri ci și după lucrări, cum am dezvoltat și într-un tratat deosebit, dîndu-ne nouă mărturie și sfinții teologi.

Capitolul 27

Dar în chestiunile acestea e necesar să aibă omul auz deschis, credincios și sigur. Fiindcă Dumnezeu se deosebește și după ipostasuri și după lucrări. Dar fiecare din aceste două feluri de deosebiri e de alt caracter și stau într-un raport invers între ele. Numirile specifice celor trei ipostasuri sînt comune lucrărilor, iar cele comune ipostasurilor sînt specifice lucrărilor. Viața, de exemplu, este o numire comună Tatălui, Fiului și Duhului. Dar nu se numește preștiința viață, nici simplitatea, nici neschimbabilitatea, nici alta asemenea. Fiecare numire învrată e o numire a unei lucrări, nu a tuturor, căci fiecare indică înțelesul uneia. Numele de Tată însă e specific unui ipostas, dar cuprinde toate lucrările, nu numai viața, ci și neschimbabilitatea și mila și simplitatea dumnezeiască, și toate cele asemenea. La fel numele de Fiul și de Duhul Sfînt. Căci zice Cuvîntul dumnezeiesc către Tatăl: „Toate ale mele sînt ale tale și ale tale ale mele". Și cîte sînt ale Tatălui și ale Sale le atribuie comun și unitar și Duhului dumnezeiesc. Astfel se împarte Dumnezeu după ipostasuri, fiind unul

după lucrări. Căci fiecare dintre lucrări este Tatăl și Fiul și Duhul Sfînt. De aceea și teologii acum referă cuvîntul întreg la lucrări, acum la ipostasuri. Cînd se întrebuințează cuvîntul întreg cu observarea deosebirii ipostatice, nu cuprinde în sine și celelalte ipostasuri, dar cuprinde toate lucrările dumnezeiești cu natura dumnezeiască. Așa se salvează neconfundarea ipostasurilor, prin întruparea lui Dumnezeu și așa s-a unit cu mine întreg Dumnezeu întreg, cauzîndu-mi mie mîntuirea prin patima trupului, adică s-a unit cu mine natura dumnezeiască și toată puterea și lucrarea într-unul din cele trei ipostasuri.

Cînd însă se întrebuințează cuvîntul întreg de către teologi cu observarea deosebirii lucrărilor pentru una din ele, nu cuprinde în el și celelalte lucrări, avînd ei grijă să nu confunde lucrările, dar cuprinde toate ipostasurile. Și așa, prin fiecare numire aplicată unei lucrări, e numit întreg Dumnezeu. Care întreg? Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. Dar nu e numită și nu se împărtășește fiecare lucrare printr-o lucrare. Totuși se zice că toate existențele se împărtășesc de Dumnezeu întreg, adică de Tatăl, de Fiul și de Duhul Sfînt. În acest înțeles spune Dionisie cel Mare că și aceasta e comun și unitar și una întreagă bunătății, că de toată și de întreagă se împărtășește fiecare din cei ce se fac vrednici să se împărtășească. Dar nu cum înțelege Achindin *toată* și *întreagă*, susținînd pe baza acestor cuvinte că toate se împărtășesc și de ființa și de lucrarea lui Dumnezeu. Dacă acest înțeles l-ar avea cuvintele lui Dionisie cel Mare, n-ar fi zis tot el în cap. 4 al *Ierarhiei cerești*: „Toate existențele se împărtășesc de providența care izvorăște din dumnezeirea supraființială și a toate cauză toate"[1]. Iar puțin mai departe: „Este evident că în jurul ei sînt acele ființe care se împărtășesc de ea multiplu". Iar în cap. 4 al *Numirilor dumnezeiești* spune: „Bunătatea atotperfectă se întinde pînă la cele din urmă, unora fiind prezentă în întregime, altora într-un chip inferior, iar altora tot mai puțin. Și unele se împărtășesc de bine în mod deplin, iar altele sînt private mai mult sau mai puțin de el"[2]. Cum se împărtășește întregul de către toți, unora fiind prezent în întregime, altora nu, și unora împărtășindu-se deplin și multiplu, iar altora nu deplin și multiplu, dacă nu în chipul în care am arătat că se împărtășește Dumnezeu întreg, adică Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt? Și cum, fiind după ființă cu totul neîmpărțit, s-ar împărtăși după ea fiecărei existențe în mod diferit, unora chiar multiplu? De aceea, spune Dionisie cel Mare: toate se împărtășesc de providența care izvorăște din dumnezeirea atotcauzatoare. Iar în cap. 3 al *Ierarhiei bisericești* spune: „Fericirea dumnezeiască cea mai presus de toate

[1] P.G. 3, 177 D

[2] P.G. 3, 717 - 720

deşi se revarsă prin bunătatea dumnezeiască spre cei ce prin împărtăşire sînt primiţi în comuniune sfîntă, nu iese afară din locul şi din temelia cea nemişcată după fiinţă"[1].

Unele existenţe se împărtăşesc deci numai de lucrarea de fiinţă făcătoare a lui Dumnezeu, deşi prin aceasta se împărtăşesc de Dumnezeu întreg. Dar nu se împărtăşesc şi de lucrarea de viaţă făcătoare. Altele şi de aceasta, dar nu şi de cea de înţelepciune făcătoare. Altele iarăşi şi de aceasta pe lîngă celelalte. Numai îngerii cei care şi-au păstrat locul lor şi aceia dintre oameni care au ajuns la cinstea suprafirească dată fiinţelor raţionale, se împărtăşesc şi de lucrarea şi de harul deificator, de însăşi lumina dumnezeiască şi negrăită. Căci numai harului dumnezeiesc îi este propriu, după Maxim Mărturisitorul, să dăruiască existenţelor îndumnezeire analog cu treapta lor, luminînd natura cu lumina cea mai presus de fire şi ridicînd-o prin prisosinţa slavei deasupra graniţelor ei. Căror existenţe? Îngerilor şi oamenilor care au păstrat pe cît au putut armonia puterilor morale dată de creator încît pot servi ca organe ale Lui, care primesc în ele lucrarea lui dumnezeiască deşi nu întreagă fiecare, aceea împărţindu-se neîmpărţit. Căci dacă focul, care e fiinţă şi corp, se împarte şi nu se împarte, după teologul Gură de Aur, cu atît mai mult se întîmplă aceasta cînd e vorba de lucrare şi încă de-o lucrare ce emană din fiinţă necorporală.

Doar şi dintre organele muzicale, fie că sînt de suflat sau de bătut, nu primeşte fiecare toate lucrările omeneşti, ci vreuna din ele, şi cele mai multe nu primesc nici acea lucrare toată. Iar fiinţa omenească n-o primeşte nici unul. De soare încă se împărtăşeşte fiecare fiinţă, dar nici una nu poate primi în ea toate razele lui, iar fiinţa soarelui n-o poate primi nimeni. Precum deci raza soarelui, deşi nedespărţită de soare, totuşi numai ea se împărtăşeşte, la fel, ca să folosim această icoană obscură din lumea sensibilă, şi harul deificator prin care se îndumnezeiesc cei ce se împărtăşesc de el, este un oarecare har dumnezeiesc, dar nu natura lui Dumnezeu. Nu fiindcă aceasta e absentă din cei ce s-au învrednicit de har, cum bîrfeşte Achindin, natura lui Dumnezeu e doar pretutindeni. Ci fiindcă nu este împărtăşibilă, neexistînd, cum s-a arătat mai sus, nici o creatură care să poată să se împărtăşească de ea.

Să rămînem la pilda de mai înainte. Lumina soarelui e nedespărţită de raza lui şi de căldura procurată de ea. Dar dintre fiinţele care se bucură de soare, acelora care n-au ochi le rămîne lumina neîmpărtăşibilă primind numai căldu-

[1] P.G. 3, 429 A.

ra de la rază. Precum deci fiinţele fără ochi n-au cum percepe lumina, aşa — şi cu mult mai vîrtos — nici una dintre existenţe nu va avea vreo împărtăşire cu fiinţa Creatorului. Căci nu este aici una dintre făpturi care să aibă putere să primească natura Creatorului. Lucrarea dumnezeiască şi harul şi puterea fiind prezente pretutindeni, celor neapţi de-a primi lumina din pricina necurăţeniei le rămîne şi ea neîmpărtăşită, de parcă ar fi absentă. De aceea şi Vasile cel Mare zice: „Tuturor le este prezent Duhul Sfînt, desigur nu fiind absentă puterea care-I este proprie, căci e nedespărţită de El. Şi celor ce sînt curaţi de patimi le arată puterea Sa, dar celor ce au partea conducătoare tulburată de murdăria păcatului, nu". Şi iarăşi: „Precum prezenţa persoanelor nu se reflectă în toate materiile, ci numai în unele care au o anumită poleială şi transparenţă, la fel nu în toate sufletele se arată lucrarea Duhului, ci numai în cele ce n-au nimic sucit sau întortocheat".

Aşa este şi cu toată virtutea. Nu aparţine naturii creaturilor. Ci se dă celor îndumnezeiţi prin unirea cu Dumnezeu, fiind puterea prin care trăiesc dumnezeieşte (ζωην θειαν). Aşa spune capătul cel mai înalt al cetei dumnezeieşti a apostolilor, Petru, „Ca să vestiţi virtuţile celui ce V-a chemat la minunata Sa lumină" (I Petru 2, 9). De aceea spune şi prea învăţatul în cele dumnezeieşti Maxim: „E fără de început toată virtutea care nu are timpul mai bătrîn ca ea, avînd pe Dumnezeu singur făcător al existenţei ei din eternitate. Iubirea deci, şi bucuria, pacea şi îndelunga răbdare şi cele apropiate lor, aparţin de fapt natural (φυσικον), adică creatural (κτιστον) tuturor fiinţelor raţionale, dar ca ecouri ale celor cu adevărat existente. Din cauza aceasta ar putea cineva să se folosească rău de ele, vrînd să nesocotească legile dumnezeieşti.

Dar pe lîngă acestea mai sînt şi virtuţile suprafireşti (τα υπερφυα) care sînt numai ale Duhului. De care, spune şi Vasile cel Mare, că le are Duhul etern. Cei ce se învrednicesc de harul Duhului se bucură şi se împărtăşesc de înseşi fructele Duhului. De fapt, avem în noi şi o înţelepciune de la natură, pe care prin străduinţă o putem face să progreseze. Dar sfinţilor li se dă după făgăduinţa din Evanghelii, înţelepciunea Duhului care grăieşte prin ei. Înţelepciunea aceasta, după cuvîntul lui Solomon, nu se va sălăşlui în trupul ocupat de păcat. Iar de se va sălăşlui, schimbîndu-se omul în rău, va fugi de la el. Căci Duhul Sfînt cel dătător de înţelepciune (πανσοφον), va pleca de la cugetele neînţelepte, cum spune tot Solomon care s-a învrednicit de înţelepciunea lui Dumnezeu şi a scris despre ea.

CUPRINS

Prefaţă la ediţia a doua de Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE 5

1. TINEREŢEA SFÎNTULUI GRIGORIE PALAMA 9
2. MONAHUL VARLAAM 14
3. ÎNCEPUTUL CONTROVERSEI ISIHASTE 21
4. CONTROVERSA CU VARLAAM 24
   a) Valoarea ştiinţei 26
   b) Despre rugăciunea inimii 32
   c) Vederea luminii dumnezeieşti 53
   d) Deosebirea între fiinţă şi lucrările lui Dumnezeu 65
5. TOMUL AGHIORITIC 79
6. PRIMUL SINOD ÎN CONTROVERSA ISIHASTĂ. 11 IUNIE 1341 84
7. EVENIMENTELE DE DUPĂ SINODUL DIN IUNIE 1341 106
8. IDEILE SF. GRIGORIE ÎN CURSUL POLEMICII CU ACHINDIN 131
9. STADIUL AL TREILEA AL POLEMICII ISIHASTE. Dispuța cu Nichifor Gregora 141

TRATATUL AL DOILEA DIN TRIADA ÎNTÎI CONTRA LUI VARLAAM 165
TRATATUL AL TREILEA DIN TRIADA ÎNTÎI CONTRA LUI VARLAAM 174
APOLOGIE MAI EXTINSA 215
ANTIRETICUL AL CINCILEA contra celor scrise de Achindin împotriva luminii harului şi a harismelor duhovniceşti. Capitolele celui de al cincilea cuvînt antiretic contra lui Achindin 243

BIBLIOTECA M. M. ...
PROVENIENŢA | PREŢ
B.M.M.B. 2003-2004

Bun de tipar: martie 1993
Apărut: 1993

Culegere și tehnoredactare computerizată

Tiparul: Tipografia „ROMÂNIA AZI" S.A.

MARI SCRIITORI CREȘTINI

ISBN 973-95696-2-5

LEI 450

EDITURA SCRIPTA